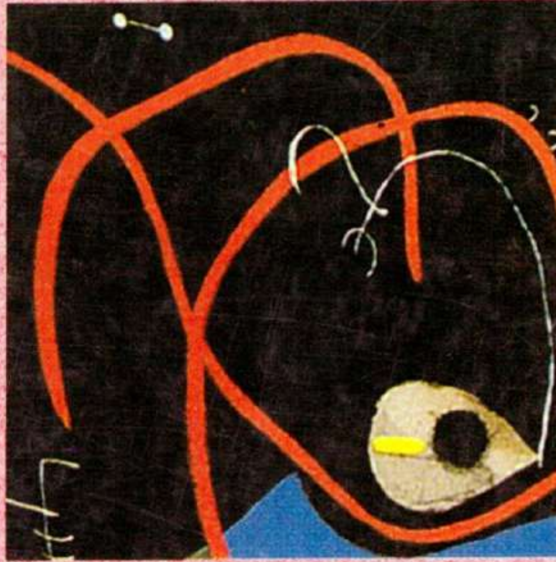
ALTERNATİF

modernlik



AHMET DEMİRHAN



ÜNİVERSİTE


17
MODERNLİK *Ahmet Demirhan*

ALTERNATİF ÜNİVERSİTE

17

Modernlik

ALTERNATİF ÜNİVERSİTE



Ağaç Yayıncılık Ltd. Şti. Adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
BEKİR ŞAHİN

Yayın Kurulu
NABİ AVCI
MUSTAFA ÖZEL
MUSTAFA ARMAĞAN
ÖMER DEMİR
MURAT ÇİFTKAYA

Kapak
YAZIEVİ

Dizgi
BİRİM

Baskı, Cilt
BAYRAK

İstanbul, 1 Eylül 1992
ISBN 975-346-041-4



ALTERNATİF

Modernlik

Ahmet Demirhan



Ağaç Yayıncılık Ltd. Şti.

Piyerloti Caddesi, Dizdariye Medresesi Sokağı
No: 8/B, D.6 Çemberlitaş, 34400 İstanbul
Tel: 518 59 59 Faks: 518 59 58

ÜNİVERSİTE

Alternatif Üniversite kitapları, kültürel hayatın her kesiminin ilgileri düşünülerek tasarlandı. Yerleşik üniversitenin Batı'da ve bizde açıkça görülen tek boyutluluğuna karşılık, Alternatif Üniversite, çoğulcu ve eleştirel bir yaklaşımı hedefliyor. Dolayısıyla, büyük ölçüde tercümeye dayanan yerleşik üniversite anlayışına ve yerleşik kültürel havaya daha sorgulayıcı farklı bir boyut kazandırmak, Alternatif Üniversite kitaplarının önde gelen özelliği olacak.

Alternatif Üniversite kitaplarının bir diğer önemli hedefi de, kurumsal eğitimle halk arasındaki kopukluğu mümkün olduğunca gidermeye çalışmak... Bilimin ve kültürün, sadece yerleşik kurumsal eğitimin tekelinde olduğu yanılsamasını aşmak için, Alternatif Üniversite kitapları uygun bir ortam hazırlayacak.

Kitle iletişim araçlarının yol açtığı tahribat nedeniyle, bu anahtar kitaplar, herkesin, heryerde, kolayca ve kısa sürede okuyabileceği boyutlarda hazırlandı. Batı'daki ve bizdeki benzerlerinden farklı olarak, bu kitaplarda-gerekli oldukça- görsel malzeme kullanmaktan da kaçınmayacağız.

Onbeş günde bir yayınlanacak olan Alternatif Üniversite kitapları insanoğlunun ilgi duyduğu hemen her konuyu kapsayan bir yelpaze çizecek. Böylece, bu dizinin kitaplarını düzenli bir biçimde izleyenler, aynı zamanda, kendi uzmanlık alanlarının yol açtığı ufuk daralmasından da kurtulma imkanına kavuşacaklar.

Ağaç Yayıncılık

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Bu kitap, modernliği belli başlı yapı taşlarıyla ortaya koymaya çalışıyorsa da bütüncül bir çerçeve çıkarmaya da kalkmamaktadır. Asıl amacı, çeşitli veçheleriyle modernliği anlaşılır kılmaya çalışmaktır. Bu nedenle, çoğunlukla belirli terimlerin ve kavramların üzerinde odaklaşmaktadır. Belirli terimlerin ve kavramların üzerinde odaklaşmanın bir faydası, modernliğin çeşitli veçheleriyle kısa yoldan tanıtılmasının, deyim yerindeyse, özetlenmesinin kolaylaşmasıdır.

Diğer yandan; kitabın eksiklikleri de yok değildir; öncelikle, eleştirel değil, betimleyicidir. Kavramlar ve terimler üzerinde yoğunlaşmak da, metinde adı geçen kimseler üzerine değerlendirmelerin eksik olması anlamına gelir. Dolayısıyla, bu kitapta ne Kant ne de Hegel, ne Adorno ne de Habermas anlatılmaktır; elbette ki ne de, tam anlamıyla modernlik.

Ahmet Demirhan
Ağustos 1992

1.Bölüm
MODERNLİK BİLİNCİ

Modernliği tanımlamaya girişmek, sorunlu bir alana dalmaktır; çünkü ne bir harekettir modernlik, ne de bir akım. Öte yandan, yalnızca tarihsel bir kesit, belirli bir dönemi ve bu dönemde hakim olan özellikleri betimlemek için kullanılan bir terim ya da nosyon da değildir. Öncelikle zamana ilişkin (temporal) bir terimdir yine de; içinde yaşanılan zamanı, ya da daha doğru bir ifadeyle, günümüze ait bir dönemi kendisinden kalkarak tanımlama çabasında olan bir bilinç durumudur; içinde yaşanılan zamanı teşhis etmeye yönelik bir hareket içindedir bu bilinç.[1] Bu anlamıyla, tarihsel olanın karşıtı olarak değerlendirilebilir.

Kendi içinde bir değer taşıyamaz böyle bir bilinç; çünkü yaşanılan an'ın geçmesiyle, kendisini tüketmiştir; bu nedenle bu bilinçten bağımsız olan bir takım değerler düzenlemek zorunda kalmıştır sürekli olarak. Dolayısıyla, modern bilinç teorik bir sorun olmuştur. Öncelikle, post-modernlerin devamlı vurguladıkları gibi, yaşantı (experience) ile bilginin ara-

sında giderilemez bir ayırım her zaman ilk göze çarpan özelliği olmuştur.[2] Fakat, modern bilinç, bilginin yaşantı alanına nihayette hakim olacağına, onu eninde sonunda kuşatacağına ilişkin iyimser bir inanç da beslemiştir.

Böyle bir bilincin, ilk kez, insanın yapıp-ettikleri arasında doğrudan mükemmelliğin arandığı estetik alanında ortaya çıkması ilginçtir. Onsekizinci yüzyılın sonlarında Fransız Aydınlanması sırasında, klasik sanat ile ilgili tartışmalarda, kendilerine "modernler" diyen bir grubun ortaya çıkması, "modern" bilincin ilk nüvesi olarak görülür.

Yine de *modern* kelimesinin kökeni, beşinci yüzyıla kadar geri gider.[3] Kelime, Latince "modernus" biçimiyle, artık resmen Hristiyan olduğu kabul edilmiş olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılır. İçeriği sürekli değişse de, *eski* olandan *yeni* olana geçildiğini, *yeni* olanın hakim olduğunu belirtir; yine de, Antik Çağ ile kendisi arasında ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirir. Bu durumda, Antik Çağ, bir örnek olarak ele alınan ve bir model olarak değerlendirilen bir dönemdir. Taklit edilmelidir o. Her dönem, kendisine ilişkin bilinci, Antik Çağ'ın ilkeleri çerçevesinde oluşturmak ve Antik Çağ'ın değerlerini yeniden gözden geçirmek, yeniden biçimlendirmek durumundadır.

Antik Çağ'ın "köken"e ilişkin değerlerinin sorgulanmaya başlandığı onsekizinci yüzyılın sonlarında Fransa'da ortaya çıkan ve *querelle des anciens et modernes* adıyla artık meşhur olan tartışma, klasikle-

rin Antik Çağ'a yükledikleri büyünün bozulmasına neden olur.[4] Sorun, Antik Çağ'ın taklit edilip edilmemesi gerektiği; estetik mükemmelliğin geçmişin değerleriyle yakalanıp yakalanamayacağı noktasındadır. Antik Çağ'ın zamandan bağımsız ve mutlak olan güzellik anlayışına karşı çıkan modernler, gelişmekte olan doğa bilimlerinin hakim kılmaya başladığı *ilerleme* anlayışını benimseyerek ve toplumsal, ahlakî iyileştirmenin sonsuz artışına duydukları inançla birlikte, Fransız klasizminin kendisini anlama biçimine ve estetik mükemmellik bilincine saldırırlar.

Tartışmada modernlerin safında yer alan Fontenelle, Antik Çağ'ın estetik mükemmellik anlayışı da dahil "hiç bir şeyin ilerleme yolunda sağlam bir zemin"[5] bulamayacağını ilan eder. Antik Çağ'ın güzellik anlayışının hakim olması, hayli gerilerde kalmış uzak bir geçmişin yarattığı tarihsel yanılsama nedeniyledir Fontenelle'ye göre. Aradaki tarihsel mesafe, böyle bir yanılsamanın benimsenmesine yol açmıştır. Oysa, tarihsel perspektif göz önüne alındığında ve doğa bilimlerinin gelişmesiyle ortaya çıkan ilerleme anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, Antik Çağ'ın güzellik anlaşışının geçerli olamayacağı görülecektir; çünkü "akıl daha mükemmel olana doğru" gelişmektedir ve "Antikler adına benimsenen önyargı boşa çıkmaya mahkumdur."[6] Özellikle, gelecek kuşaklar açısından bakıldığında, bu önyargının asılsız olduğu görülebilecektir.

Artık, mutlak ve zaman ötesi bir güzellik anlayışının yerine, zamana bağımlı, göreceli bir güzellik

anlayışı ölçüt olmaya başlar. Fransız Aydınlanması'nın kendisini anlaması çerçevesinde oluşturulan bu güzellik anlayışı, gelecekte mükemmelleşecek olan, mekanik ve niteliksel bir özelliğe sahip bir karakter arzeder. Fontenelle, gelecekte ortaya çıkacak olan mükemmelliğin bilimin mükemmelleşmesinden daha kolay bir yol izleyeceğini; çünkü sanatın kaynağı olan imgelemin, aklın bağımlı olduğu kurallardan ve normlardan sayıca daha az kurallara ve normlara bağlı olduğunu bile iddia edebilmektedir.

Ortaya çıkan bu ilk modernlik bilincinin kronolojik bir değer taşıması dışında pek fazla özellik sergilemediği görülür. Tarihsel bir perspektiften edinilmiş ve ilerlemeye inançla desteklenmiş bir güzellik ve mükemmellik anlayışı benimsediği için, daha çok çağın genel özelliklerini yansıtan, tarihsel bir vurgusu vardır. Örneğin, yeni güzellik anlayışının değerleri, ve sanatın ve sanatçının estetik yaşantısının mahiyeti söz konusu bile edilmez. Hatta Fontenelle, şiiri önemsiz diye gözardı bile edebilmektedir.

Tartışmanın ortaya çıktığı önemde Antik Çağ'ın karşıtı olarak kronolojik bir vurgu taşıyan ve estetik mükemmelliğin gelecekte ortaya çıkacağına inanan bir anlayışın ürünü olan modern olma durumu, özsel çağrışımını ondokuzuncu yüzyılın ortalarında edinir. Öncelikle estetik yaşantı üzerine radikal bir vurgusu vardır bu modernlik bilincinin. Böylece, sanatçının gündelik yaşamda karşılaştığı uylaşımlarla estetik yaşantısındaki öznel bir vurgu taşıyan anlamlar arasında bir kopukluk söz konusudur. Sanatçı, estetik bir

anlayışın benimsediği anlamlarla değil, estetik yaşantının kendisinde bıraktığı tortular aracılığıyla yeni bir anlam kurmakla ilgilenir. Estetik yaşantı da gücünü şimdiki an'dan (present) almaktadır. Şimdiki an, estetik yaşantının oluşturucu gücüdür; estetik yaşantının radikalliği bu oluşturucu gücün kendisinden kaynaklanmaktadır. Baudelaire, "şimdiki an'ın temsil edilmesinden edindiğimiz haz, onun sergileyebileceği güzellik nedeniyle değildir yalnızca; fakat aynı zamanda onun, [estetik yaşantı için] temel bir an oluşundan dolayıdır da"[7] derken, bu radikal zaman bilinçliliğini vurgulamaktadır. Bu zaman bilinçliliği, şimdiki an'a öyle bağlıdır ki, bellek daha çok geçmişe değil şimdiye yönelmiştir. Geçmiş, şimdi'nin belleğinin yitirilmesine yolaçmaktadır. Geçmişe ya da geleceğe dönük bir bilinç, "zamanın duygulanımlarımız üzerine vurduğu damgayı"[8], şimdiki an'ın bilinçliliğini unutturmaktadır; oysa, estetik bilincin tüm orjinalliği, zamanın duygulanımlarımız üzerine vurduğu damganın temsil edilmesinden doğmaktadır.

İnsanda değişmez bir *öz*ün aranmasına ya da insanın toplum karşısındaki çaresizliğine veya yalnızlığına yönelmiş bir ilgi değildir bu; Baudelaire, bir *öz* arayışını *modern* olanın kendisinde bulmak istemektedir; böylece, tarihsel ilerlemenin ürünü olan *yeni*'ye, *modern* olan'a estetik yaşantının biçim kazanması olarak ayrı bir önem verir.[9] Baudelaire için, modern olmak, geçmişte kalmış olanların unutulması ya da bastırılmasıdır. Sanatcı, zamansal bir ardıllığın önplanda olduğu bir bilinçlilik yerine, şimdi'de yaşa-

nılan ve dilin dışında yatan radikal bir estetik yaşantının bilinçliliğiyle yola çıkmalıdır. Öncelikle sanatsal olmayana yöneltmelidir ilgisini. Dilin ve gündelik uylaşımarın dışında yatan özerk bir anlama yönelmelidir. Sanatcının ben'i (self), uylaşımlardan kaçan, özerk ve orjinal bir anlam peşinde koşan yaşantısından edindiklerini soğurmalıdır: "ben-olmayana (nonselfhood) karşı doymaz [bir ilgi duyan] bir ben'dir bu"[10] Bu ben, özgüllüğünü, durağan olmayana karşı ilgi duymasında bulmaktadır.

Fakat, sanat eseri, şimdiki an'ın temsil edilmesi olarak kazandığı değeri bu an geçtikten sonra yitirmek tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Yine de sanat eserinin kazandığı biçim, durağan olmayanı durağan kılacak; onun, gelecekte geçmişin belleği olmasını sağlayacatır. Bu yolla, Baudelaire, estetik yaşantı ile tarihsel olanı kaynaştırır. Böylece, güzellik anlayışı, hem görecelilikten hem de tarihsel mesafenin araya girmesiyle an'da tükenen, uçucu ve geçici bir nitelik kazanma tehlikesinden kurtarılmaya çalışılır. Şimdiki an'ın temsil edilmesi olarak sanat eseri, o an'ın belleği olmakla belirli bir ebedilik kazanmaktadır: "Modernlik geçicidir, fanidir ve şarta bağlıdır; sanatın bir yarısıdır o; diğer yarısı da ebedî ve değişmez olandır "[11] diyen Baudelaire, modernler ile antik güzellik anlayışını savunan klasikler arasındaki tartışmada unutulması gereken geçmişi, tarihsel olanı; an'ın oluşturucu gücünü kendi içinde tükenen bir gerçeklik olmaktan kurtarmak için, farklı zaman bilinçlerinin bir temsilcisi olarak yeniden devreye sokar.

Artık modern bir sanat ürünü, *yeni* olması dolayısıyla ayırdedici olmaktadır; bu yeni'lik, başka bir yeni'nin ortaya çıkmasıyla, başka bir stilin ya da biçimin yeni'liği ile modasını yitirmek durumundadır. Diğer yandan, modası geçen yeni, zamana direndiği ölçüde bir klasik olma vasfını da kazanır. Bu yeni klasiklik ölçütü, geçmişe ait bir otoriteden elde edilmiş özellik değildir artık; tam tersine, bir zamanlar modern olduğu için klasik olmaktadır o. Modernlik, böylece, kendisinin klasiği olacak ölçütlere sahip olmaktadır.

Modern estetik yaşantı, modern ile klasik arasındaki ilişkide, sabit bir referans noktasını ortadan kaldırmaktadır böylece. Değişik zaman bilinçlerinin peşindedir o.

Bu tür bir estetik bilinçlilik, *vanguard* ve *avanguard* akımlarında doruğuna ulaşmıştır. Gündelik hayatın uylaşımlarından sıyrılarak, henüz keşfedilmemiş olan bölgelere doğru yönelmeye çalışan bu hareketler, nihayette, lekelenmemiş, saf ve durağan bir şimdi'ye duyulan bir özlemin ifade edilmesidir. Geçmişten ve gündelik hayatın uylaşımlarından radikal bir kopuşun peşindedir. Var olan kültürlere karşı başkaldırmakla kalmaz, ayrıca onları edindiği bilinçlilik adına olumsuzlamaya ve aşmaya çalışır. Tarihsel ve kültürel olan, estetik bir bilinçlilikle, değersiz kılınmaya çalışılır.

Habermas, bu tür bir bilinçlilğin, sürekli olarak şimdinin yüceltilmesinin son zamanlarda söndüğünü, yitirildiğini belirtir; böylece onun yeni-muhafazakar-

lar adını verdiği bir takım kimseler, modernliğin bittiğini ilan edebilmektedirler.[12] Kültürel modernliğin toplumsal faaliyet alanlarında ortaya çıkan ekonomik ve idarî zorunlulukların zorlamasıyla gerilemiş ve kendi ölüm fermanını hazırlamış olduğunu düşünen bu kimseler, Habermas'a göre, nihayette, ekonomik ve toplumsal modernleşmenin rahatsızlık yaratan etkilerini kültürel modernliğin üstüne atmaktadırlar. Aslında iyi olduğu düşünülen modernleşme süreciyle üzüntüyle karşılanan kültürel modernleşmenin arasında, ortaya çıkan sonuçların değerlendirilebileceği yeni bir ilişki kurmak yerine, hedonizm, toplumsal kimliğin yitirilmesi, narsizm gibi kötülükleri kültürün üzerine yikmaktadırlar.

Oysa, Habermas'a göre, Avrupa sanatının gelişmesiyle sıkı sıkıya bağlı olan modernlik fikri ile "modernlik projesi" arasında gözardı edilemez bir ayırım vardır ve bu, sanat üzerindeki yoğunlaşmadan vazgeçildiğinde ortaya çıkar. Öncelikle, estetik deneyim, şimdiki an'ı yücelterek ve değişik zaman bilinçlerinin peşinde koşarak özneyi merkezî olmaktan çıkarmış (decentered) ve onu gündelik hayatın uylaşımlarından kopartmıştır.

Öte yandan, onsekizinci yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından ortaya konan "modernlik projesi" epistemolojik, etik ve estetik alanlarda, hem insanın bilişsel potansiyellerini göstermiş ve hem de özneye kendi dışındaki tüm otoritelerden kurtulmasının, özgürleşmesinin yolunu açmıştır; bu proje bu alanların kendi iç mantıkları temelinde örgütlenerek

gündelik hayatı zenginleştireceğini varsayan; dünyanın ve benliğin anlaşılmasının ve bu yolla dönüştürülmesinin olasılığından sözeden bir projedir.

Habermas, burada, Weber'in, modernliği, tözel (substance) aklın üç özerk alana ayrışan bir süreç olarak tanımladığını hatırlatır; bunlar, bilim, ahlak ve sanattır. Bu üç alan, metafiziğin ve dinin bütüncül dünya görüşleri parçalandığı için ayrışmaya başlamış ve bilimsel söylem ahlak teorileri, hukuk teorileri, sanatın üretimi ve eleştirisi olarak kurumsallaşmakla kalmamış, aynı zamanda da örgütlenmiştir.

1. BÖLÜMÜN NOTLARI

1) Paul de Man, *Blindness and Insight, Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism,* (Oxford University Press, New York, 1971), s. 143

2) Steven Connor, *Postmodern Culture,* (Basil Blackwell, Oxford, 1989), s. 143

3) Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Necmi Zekâ'nın derlediği *Postmodernizm*'in içinde, çev. Gülengül Naliş, (Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990), s. 31

4) P. de Man, ibid., s. 153

5) P. de Man, ibid., s. 154

6) Aktaran, P. de Man, ibid., s. 155

7) Aktaran, P. de Man, ibid., s. 156

8) Aktaran, P. de Man, ibid., s. 157

9) Theodor Adorna, "Reconciliation Under Duress", *Aesthetics and Politics*'in içinde, çev. R. Livingstone, (Verso, Londra, 1977), s. 158

10) P. de Man, ibid., s. 159

11) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* çev. F. Lawrence, (The MIT Press, Cambridge, ikinci baskı, 1987), s. 8

12) J. Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s. 34

2. Bölüm
MODERNLİK PROJESİ

1-İnsan'ın Keşfedilmesi

Michel Foucault, modern düşünce tarzlarının onaltıncı yüzyıldan itibaren geçirdiği dönüşümlerin ve yeni düşünce tarzlarının ortaya çıkmasının arkeolojisini çıkardığı *The Order of Things* adlı kitabında, "modernliğin eşiğine yerleştirilen" insan (man) için aşağıdaki gözlemi yapar: "Onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar insan [diye bir şey] yoktu... O, son yıllarda yaratılmıştır."[1]

Aynı kitabın birinci bölümünde Foucault, uzun uzadıya, Velazquez'in *Las Meninas* adlı tablosu üzerinde durur. Bu tabloda, arkası resme bakana dönük olan bir tuvalin biraz uzağında duran bir ressam ve çevresindekiler resmedilmektedir. Ressam, tuvalin önünde elinde paletiyle öyle durmaktadır ki fırçası her an çizmeye çalıştığı resme yeni bir darbe vurmaya hazır bir haldedir; bakışları da doğrudan resme bakana dönüktür. Böylece hem tuvalin ön yüzü görülmediğinden hem de ressamın bakışları doğrudan resme

bakana dönük olduğundan, ressamın modeline ya da modellerine ilişkin hiç bir bilgi yok gibi görünmektedir resimde. (O anda resme bakanı resmettiğini, böylece sonsuz bir modeller silsilesine sahip olduğunu düşündürebilecek bir manzaradır bu.)

Ressamın arkasındaki duvarda, resme bakanların tam karşısında bir kaç tablo vardır ve bir tanesi hariç, hepsi de karanlıkta kalmıştır. Biraz dikkatlice bakınca bunun bir ayna olduğu görülmektedir ve ressamın resmettiği modeller de bu ayna aracılığıyla ortaya çıkmaktadır: Kral IV. Philip ve karısı Mariana'dır bu kimseler.

Foucault'ya göre, resmin dışında durdukları ve bu yüzden resimde doğrudan görülmedikleri halde, resmin temsil ettiği şeyin merkezini oluştururlar onlar; resme egemendirler (ve aynı zamanda da "egemen"-dirler). Fakat bu egemenlik, resimde merkez oluşlarının, üç neden dolayısıyla ortaya çıkmasıyla belirlenir: (Aynada yansıyan) modellerin bakışı, resme bakanın bakışı ve bizzat (resme bakana bakıyor gibi göründüğü halde, resmin çerçevesinin dışında kalan modellerine bakan) resmi yapan ressamın bakışı bir noktada buluşmaktadır. Resmin dışında bir noktada bir araya gelir bu üç bakış; bu nokta "temsil edilen şey açısından" "ideal" olmasına rağmen, yine de "gerçek bir noktadır."[2] Çünkü temsil etme bu noktadan başlamaktadır.

Rönesans dünyasına hâlâ kozmolojik evren anlayışı hakimdir. Böyle bir anlayışta, her şey bir işarettir. Her bir işaret başka bir işarete göndermede bulu-



Velazquez'in *Las Meninas* isimli tablosu

nur ve böylece tüm bu işaretler toplamı, bu evren içindeki şeylerin düzenini ve hiyerarşini belirleyen bir yapıya sahiptir. Evren hâlâ okunması gereken bir kitaptır Rönesans düşüncesinde. Temsil bu işaretlerin okunması ve yorumlanması çerçevesinde oluşur. İdeal olan ile gerçek olan düşüncede ayrışmamıştır.

Velazquez'in bu tablosu ise, klasik düşüncede (onyedinci yüzyıl rasyonalizminde) temsilin temsil edilmesidir sanki, Foucault'ya göre. Temsil edilmeyi başlatan ve gerçek olan modellerin resimde görülmemesi, "temel bir boşluk"[3] yaratmıştır bu temsil edilmede.

Temsil "köken"ini yitirmiştir; ideal olan ile gerçek olan arasında yaratılan bu boşluk, aynı düzende (order) yer alan "şeyler"in her birinin temsil edilmesinin her bir noktada vurgulanmasına yol açmıştır. Tıpkı Velazquez'in *Las Meninas*'ında olduğu gibi, klasik düşünce "bir tablo -bir resim- yaratmıştır."[4] Ressam, palet, arkası resme bakana dönük olan tuvalin resmi bakanın göremediği karanlık yüzeyi, duvarda asılı duran tablolar, resimde kendisine bakan bakışlarla karşılaşan resme bakan kimse ve resmin merkezinde, bize neyin temsil edildiğini gösteren ayna -ki bu ayna, resmin başka bir yerine yönelen bakışlar için uzak, yabancı bir yansıma olarak vardır-; bunların hepsi, temsilin her bir noktasında temsil edilmenin bir uzantısı olarak işlev görürler; temsil edilmenin gerçek "şeyler"idir onlar. Yalnız, aynada yansımasını görebildiğimiz kral ve karısının resimde gerçekten var olmaması, resmin temsil ettiği şeyin bir ideale

sahip olması; resimde görülen kimselerin bakışlarını belirleyecek kadar merkezî bir konumda bulunmaları da, resimde temsil edilen hiçbir şeyin ve (ressamın kendisi de dahil) hiçbir kimsenin diğerlerinden bağımsız olarak var olmaması anlamına gelir.

Gerçek olan ile ideal olanın bu ayrışması, bilginin kendisinde de bir dönüşüm yaratır. Bilgi, klasik düşüncede, yaratılan "temel boşluk"tan bir "tablo" yaratan dil sayesinde mümkün olmaktadır. Bu dil, temsil eden ile temsil edilen, gerçek ile ideal arasında şeffaf bir aracıdır; temsil eden ile temsil edilen dil aracılığıyla birbirleriyle karşılaşırlar ve temsil etmenin temelini oluştururlar.

Önceki düşüncelerde olduğu gibi, klasik düşüncede de, temsilin doğasındaki bu değişime rağmen, şeylerin birbirlerinden bağımsız olarak var olamaması, onların dil aracılığıyla birbirlerine bağlanması, *insan* diye ayrı, bağımsız bir kategorinin ortaya çıkmasına engel olur. İnsan doğası ile doğa birbirlerinden farklı işlevlere sahip olarak tanımlanmaktadır yine de; hatta birbirlerine karşıt kılınmıştır onlar. Fakat dilin şeffaf yapısı, *Las Meninas*'ta görünmeyen kral gibi, ideal olan bir noktadan temsil etmektedir. Hatta dil, "şeyleri bilmenin olasılığını ve düzenini, sözcüklerin bağımsızlığı aracılığıyla kurar: sözcükler, gerçekte, ne (Rönesans döneminde olduğu gibi) çözülmesi [yorumlanması] gereken işaretlerdir ne de (pozitivist dönemde olduğu gibi) az ya da çok inanç yüklü ve efendilik taslayan araçlardır."[5] Sözcükler, temsil edilmelerin düzene sokulması, düzenlenmesi

temelinde bir ağ (network) oluştururlar yalnızca. Fakat yine de, bu dil, insanın eskiden olduğu gibi konuşan varlık olarak değil, ad veren bir varlık olarak düşünülmesiyle, farklı bir konum kazanmıştır.

Böyle bir dil içinde, "doğası... doğayı bilen ve bizatihi, nihayette, doğal bir varlık olan"[6] bir varlığın ortaya çıkması mümkün değildir Foucault'ya göre. Temsil etmenin ve doğadaki şeylerin ortak bir söylemi olarak klasik düşüncenin dili, insan ("düşünüyorum" ile doğa ("varım") arasında dilin temsil edici yapısıyla birleştirilmiş olan bir ilişki sağlamaktadır çünkü.[7] Biri olmadan diğerinin hiçbir gücü yoktur. Varlık, dilin temsil edici gücü dışında, kendisini ifade edememektedir. "Düşünüyorum"dan "varım"a geçiş, varlık ile temsil etmenin ortak bir noktada buluştukları klasik söylem kesintiye uğrayınca gerçekleşmiştir; bununla birlikte "bir bilgi nesnesi ve bilen bir özne olarak muğlak bir konum"[8] kazanarak insan ortaya çıkmıştır; yani, klasik düşüncede olmayan *epistemolojik bir insan bilinçliliği* kavramı, beşerî bilginin üzerinde hakimiyet kurmaya başlamıştır.

Doğadaki şeylerin algılanmasında da bir dönüşüm yaşanır bu bilinçlilikle birlikte; doğadaki şeyler artık insan için haricî şeylerdir ve insanla ilişkileri bu açıdan tanımlanmaya başlanmıştır. Velazquez'in *Las Meninas*'ında temsil etmenin merkezini oluşturan, fakat ancak aynadaki yansıması aracılığıyla görülebilen kral, aynadan çıkmıştır artık; egemenliğini de bizzat temsil etmenin doğasını belirleme gücüne sahip olmasıyla kuracaktır.

Modernlik Kant'ın eleştirel felsefesiyle başlar Foucault'ya göre[9]. Dil ile doğa arasındaki tekabüliyet ilişkisine dayanan metafiziksel dayanak yıkılınca, temsilin kendisi de bir sorun olur; çünkü dil artık dünya üzerindeki şeylerin nesnel düzenini sağlayabilmekten uzak bir konuma çekilmiştir. Bilgi de artık "birleştirilmiş ve birleştirici"[10] bir düzlemden yoksun kalmıştır. Temsil etmenin bu sorunsallaşmış doğası üzerinde düşünmek durumunda kalan özne, yeni bir şeyler düzeni oluşturmak göreviyle karşı karşıya kalmıştır Çünkü insanın ortaya çıkışıyla varlık ağırlıklı bir konum kazanmıştır. Fakat, insanın varlığı sonludur ve insan, bu haliyle, ancak ampirik düzlemde bilgi sahibi olabilir; bilişsel yetileri bunun dışında bir şeye imkan tanımamaktadır.

Kant, öznenin bilişsel yetilerini evrensel bir konuma yükselterek hem özneye sonsuz bir güç verir ve hem de temsil etmenin sorunsallaşmış doğasını aşar; şeylerin düzenini belirleyecek olan özne, artık kendisini nesneleştirmiş ve bilişsel yetilerine her türlü bilginin mümkün olmasının koşulları olarak aşkın (trancendental) bir değer vermiştir. Bu yolla insan, özerk (autonomous) ve kendi bilincinde olan bir varlık olarak, bilginin mümkün olmasının temelini kendi aşkın ve evrensel sonsuzluğunda bulur artık. Foucault'ya göre, modern bilgi formu, insanın aşkın sonsuzluğunu varsaymak durumundadır; çünkü, insanın sonlu varlığının edinebileceği ampirik bilgi, sağlam bir arkaplan bulmak için bu bilginin içeriğini oluşturan formların aşkınlığını ilan etmek durumundadır.

Böylece Kant'la birlikte ideal olan, bir dönüşüm geçirir ve insanın sonsuzluğunu oluşturan aşkın düzlemin formu içinde belirlenmeye başlanır; metafiziğin belirli bir bütün oluşturan yapısı da temsil edilmenin yok olmasıyla bozulur ve yeni, insana dayalı bir metafizik ortaya çıkar.

2-Akıl, Eleştiri ve İnsan

Metafizik, evreni tamamıyle bir bütün olarak ele alırdı; evrene ilişkin en genel, en kapsayıcı, en kuşatıcı prensipleri bulma ve bunlar hakkında bilgi verme çabasındaydı. İnsanın bedenî varlığının ve yaşantıladıklarının üstünde bir yapıya yönelmişti. Hem insanı, hem doğayı ve hem de tüm bir evreni, insanın çevresinde olup bitenler açısından değil, bir takım ilk nedenler, ilkeler, kaynaklar açısından algılama ve düşünme çabasındaydı. Aristo'nun tanımıyla bütün varolanlar hakkında ortak ilkeleri araştırmaktı amacı.

Fakat bu ortak ilkeler, tarih boyunca, sürekli olarak yorumlanma sorunuyla karşılaşmış ve felsefe bu ortak ilkelerin çerçevesinde dönen farklı görüşlerin ve eğilimlerin alanı olmuştu. Diğer bir ifadeyle, metafizik kalıcı olan ilkelere ilişkin ortak bir dayanak ya da dayanaklar bulma alanıyken, felsefe bu kalıcı ilkeler alanındaki farklı görüşlerin ve düşüncelerin mücadele alanı olarak belirginleştirmişti kendisini.

Kant'a kadar kabaca bu zeminde devam eden bu felsefe ve metafizik ilişkisinde mezafizik, nihayette, Tanrı, ölümsüzlük (sonsuzluk) ve insanın iradesi

(will) konularıyla uğraşıyordu. Kant da metafiziğin kalıcı ilkeleri olarak bu noktaları göz önüne almıştı.[11]

Fakat Kant'la birlikte metafiziğin bu spekülatif uğraşısı önemli bir değişiklik geçirir. Metafizik, artık, evren, Tanrı, ölümsüzlük ya da insanın iradesi gibi konularda fikir yürütmemelidir. Hatta insanın bilgisini arttırıcı bir yanı yoktur onun bu haliyle. Çünkü insanın bilme yetisini aşan bir uğraşa sürüklenmekte ve böylece bilgi adına uğraştığı alanlar hakkındaki çabası sonu gelmeyen mücadelelere sahne olmaktadır. Böylece, Kant'a göre, metafiziği bir çizgiye çekmek gerekmektedir.

Kant'ın metafiziğe çektiği bu sınır, metafiziğin bilgi adına hiçbir şey bulamayacağı; yalnızca insanın yaşantısının mümkün olabilmesinin saf ve temel ilkelerini bulmak konusunda bir takım bilgiler verebileceği düşüncesiyle önemli ve ayırdedici bir vurgu taşır. Diğer bir ifadeyle, metafizik, artık rasyonel bir varlık olarak insanın ahlakî görevleri konusunda temel ve saf bilgiler ileri sürmelidir; felsefenin temel görevi de başka hiçbir şey üzerinde değil, insanın dünyadaki yaşantısının mümkün olmasının temelini kurmak üzerinde yoğunlaşmalıdır.

Böylece Kant, modern düşüncenin şekillenmesi açısından üç önemli soru sorar: "Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Neyi ümit edebilirim?" Bu sorular, doğrudan, "insan nedir?" sorusunun sonucudur. Kant'ın insanda bulduğu ayırdedici özellik *akıl*'dır: "Doğa insanlara, diğer canlılardan ayrı olarak, akıl bahşetmiştir..." İnsan, aklıyla özgür olduğunu, irade

sahibi olduğunu kavramakta ve bunun bilincine varmaktadır: "..... ve özgürlük de aklın kendisinden ortaya çıkan bir şeydir."[12] Aydınlanma'nın ne olduğuna ilişkin yazısında da şöyle der Kant : "Aydınlanma insanın kendi eliyle maruz kaldığı reşit olmama durumundan kurtulmasıdır. Reşit olmama, kişinin, bir başkasının rehberliği olmadan kendi aklını kullanmaya muktedir olmayışıdır. Bu reşit olmama durumuna insan kendi eliyle düşmüştür; bunun nedeni, aklın olmayışı değil, insanın, başkasının rehberliğine başvurmadan aklını kullanma kararlılığının ve cesaretinin olmayışıdır. Öyleyse, aydınlanmanın parolası şudur: *Sapere aude!* Kendi aklını kullanma cesaretini göster!"[13]

Kant'ın insanın mahiyetine ilişkin sorduğu sorular, onun üç eleştirisinin konusu olarak ortaya çıkar - bunlar, "saf aklın", "pratik aklın" ve "yargı gücünün" eleştirisidir. Kant'ın kullandığı eleştiri terimi, hem Kant'ın onu kendisinden önceki düşüncelere uygulaması nedeniyle hem de Kant'tan sonraki düşünceler için önemli bir kavram olması nedeniyle, üzerinde durulmayı gerektirecek kadar önemli bir terimdir.

Eleştiri (kritik; critique) Greekce *Krisis* kelimesinden türemiştir ve genelde yasal bir vurgu taşımaktadır.[14] "Ayrıştırmak, ayırmak, yargılamak, karar vermek, bir karara varmak" gibi anlam çağrışımları olan kelimenin, hem ortaya çıkan anlaşmazlık ve uzlaşmazlık durumunun ortaya çıkardığı kriz halini ve hem de bu hali ortadan kaldırmak için alınan bir ka-

rarı ve üzerinde anlaşılmış bir yargıyı içeren bir vurgusu vardır; başka bir ifadeyle, nesnel olarak ortaya çıkan bir kriz durumunun, üzerinde anlaşılmış ve bir karara varılmış öznel bir yargı yoluyla giderilmesine, aşılmasına işaret etmektedir. Aristo, bu kelimeyi, bir tartışmada ortaya çıkan uzlaşmazlığı ve anlaşmazlığı gidermek için alınmış olan hukukî karar anlamında kullanmıştır.[15]

Toplumsal ya da doğal bir süreçte ortaya çıkan anlaşmazlık ve bozulma durumu ile bu duruma ilişkin öznel yargı arasındaki bu ilişki, Orta Çağlarda, onun tıbtaki kullanımında hissedilebilmektedir; Orta Çağlarda, ortaya çıkan ve yalnızca tıp alanıyla sınırlı kalan bu kullanımda, kelime, dönüm noktasında olan bir hastalığın gelişmesine ve bu hastalığın teşhis edilmesine işaret eder -ki bu anlamıyla günümüzde de kullanılmaktadır-.

Aydınlanmanın ilk yıllarında Latinceden Avrupa dillerine geçen kelime Greek ve Orta Çağ kullanımındaki nesnel bir süreç ve bu sürece ilişkin öznel yargı bağlantısını yitirir[16] ve herhangi bir konuda otantik, güzel, geçerli ya da doğru olan şeyleri değerlendirmenin bir aracı olacak biçimde kullanılmaya başlanır. Yalnızca nesnel olan şeyler üzerine yapılan bir yargı sanatı haline gelir böylece. Ortaya çıkan tartışmalarda Antik Çağ'ın metinlerinin kullanılması yoluyla da özellikle antik metinlerin yorumlanması ve bu yorumlamanın sonucunda ortaya çıkan yargıya verilen genel bir terim biçimine dönüşür. Fakat edebî

metinler için de kullanılır. İnsanlara ilişkin yapılan yorumlar da aynı isimle, eleştiri terimiyle ifade edilmektedir. Nihayette, eleştiri yapan kişinin iyi bir yargıda bulunan bir kişi olduğu kabul edilmektedir.

Kutsal Kitab'ın yorumlanması da aynı eleştirel faaliyet içinde ele alınmaktadır. Bu tür eleştirel faaliyet, doğallıkla, birbirlerine muhalif olan dinsel grupların birbirleriyle mücadelelerinde kendi üstünlüklerini sağlamak için kullandıkları bir yol olur. Eleştiri, dinsel mezheplerin elinde bir silah olmuştur böylece. Katolikler bu silahı geleneğin ürettiği değerlerin ve Kilise'nin meşruluğunu kanıtlamak için kullanırlarken, Protestanlar da ona Kutsal Kitab'ın önceliğini göstermenin bir yolu olarak başvururlar. Bu tartışmalarda da, yalnızca dinsel hakikatler değil, insanın dünyadaki konumu, güzellik, bilimsel faaliyetin yol açtığı yeni gelişmeler gibi başka bir çok alan da tartışmaya dahil edilmektedir.

Dinsel grupların kendi meşruluğunu kanıtlama çabasındaki bu tartışmalarda ortaya yeni bir grup çıkar. Bu grup eleştiri sanatını, hem Kilise'nin ve hem de Kutsal Kitab'ın yorumlanmasından bağımsız olan iddialarda bulunmak için kullanan, geleneği ve tarihsel mirası eleştirel faaliyete uygulayan bir gruptur. Birbirlerine muhalif kiliseler, artık ortak bir düşmanla karşı karşıya kalmışlardır.[17] Eleştiriyi akıl adına yapmakta ve akılın eleştirel faaliyet için tek dayanak olduğunu ileri sürmektedir bu grup. Böylece, eleştirel olan ile rasyonel olan birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmış ve akıl, eleştirel faaliyet aracılığıyla, ha-

kikatin aranmasında geçerli olan tek güç haline gelmiştir.[18]

Geleneği ve Kutsal Kitab'ı, ayrıca Antik Çağ'ın metinlerini ve ortaya koyduğu değerleri devreden çıkaran bu grup, asıl gücünü "akıl dini" ya da "doğal din" anlayışından almaktaydı. Akıl dini ya da doğal din, mezhep ayrılıklarının üstüne çıkmak, mezheplerin üstünde ve dışında bir dinsel hakikat aramak gayesini güden bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkmıştı.[19] Akıl ile bulunmuş, aklın kendisinde yatan ve akıl tarafından benimsenen bir dinsel hakikatin bulunabileceğine inanılmasının bir ürünüydü. Her türlü haricî etkilerden ve geleneksel otoritelerden bağımsız olarak insanın doğasında yatan din anlayışının peşindeydi. Gerçek Hristiyanlığın akla uygun olduğunu, Tanrı'nın insana vermiş olduğu akıl aracılığıyla gerçek Hristiyanlığın özünün bulunabileceğini savunan bir görüşün ifadesiydi; böylece, tarihsel olarak nitelendirilen Hristiyanlığın değerlerini akıl aracılığıyla yeniden konumlandırmak amacındaydı.

Onun, özgür düşünebilen bir insanın dini olduğu kabul ediliyordu. Özgür düşünmek de kişinin kendi yargılarının dışında hiçbir otoritenin ya da geleneğin yargısını benimsememek, din konusunda özgür bir tavır alabilmek anlamına geliyordu. Kişinin iyi bir yargıç olabilmesi için eleştirel olmasının gerekliliği, özgür olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu.

Yine de özgür düşünen kimsenin hakikat arayışında başvurduğu bir silah olarak eleştirel faaliyet,

akıl yardımıyla haricî otoritelere karşı saldırılarda polemiksel bir nitelik olmak dışında hiç bir özelliğe sahip değildi.

Kant'ın kullandığı eleştiri terimi ise, Aydınlanma'nın bu ilk dönemine, onun eleştirellik anlayışına karşı uygulanan bir özellikte ortaya çıkar. "Çağımız, öncelikle, bir eleştiri çağıdır; bir eleştiri ki herkes kabul etmek zorundadır."[20] diyen Kant, Aydınlanma'nın ilk döneminde geliştirilmiş olan eleştirel faaliyeti benimsemekle birlikte, eleştirel olmayı, eleştiri sanatının kendisine de uygulayarak yeni bir boyut kazandırır ona. Aydınlanma'nın ilk yıllarında ortaya çıkan ve eleştirel bir güç olarak algılanan aklın kendisinin de eleştiriden geçirilmesinin zorunlu olduğunu düşünür. Kant'ın bu çabasıyla, Aydınlanma'nın ilk yıllarında yitirilmiş olan nesnel bir süreç ve bu nesnel sürecin öznel eleştirisi arasındaki *Krisis* kelimesinin barındırdığı bağ da yeniden kurulur.[21]

Kant, öncelikle, özneler arasındaki tartışmalarda hakikatin aranması için kullanılan ve eleştirel olan akılın, eğer eleştiriden geçirilmezse, yanlış kullanılabileceğini belirtir. Böylece öznenin kendi kendisini de eleştiriye tâbi tutması gerektiğini ileri sürer. Akıl kavramı böylece öznenin düşünümsel (reflective) olmasıyla da tanımlanır bir hale gelmiştir. Eleştiri içselleşmelidir ve özne, kendi kendisini de sorgulayabilmelidir. Aydınlanma'nın ilk yıllarında eleştirinin öznesi kılınmış akıl, böylelikle, onun nesnesi olarak da ortaya çıkar.

Kant'ın eleştirisi, bu yolla, hem insanın bilmesi

mümkün olan bilginin şartları ve hem de bilme ve edimde bulunma yetilerine sahip insanoğullarının potansiyel kapasiteleri konusunda, her özne için geçerli olan aşkın yasaların bulunmasına yönelir.

Kant için akıl kavramı, her şeyden önce, etik sorunlarla ilişki içinde elde edilmiş bir kavramdır. Özne, bizzat kendisinin ortaya genel bir norm olarak koyduğu bir kuraldan başka bir kural tanımamalıdır; çünkü özerktir o. Hiçbir vasiye ya da rehbere ihtiyaç duymadan kendisini yine kendi iradesi ile tasarımlama gücüne sahiptir. Akıl burada devreye girer; kendisini öncelikle iradenin kendi kendisini belirlemesinde bulur akıl. Eğer kişi kendisini kendi dışındaki mercilere başvurmadan kendi özgürlüğü ve özerkliği içinde tasarımlamak durumundaysa, karşısına çıkan ilk şey akıl olmaktadır.

Öte yandan eylemde bulunmak özgür olmayı gerektirir; yani, eylemde bulunmanın ön şartı özgür olmaktır. Fakat eylemde bulunan kişi, eylemlerini rastgele, tesadüfi olarak seçilmiş amaçlara göre değil, kendi özgürlüğü için yapar. Başka bir ifadeyle, kişi kendi kendisinin amacıdır. Fakat başkaları da özgür ve özerk olarak kendilerinin amacı olduğundan, akıl, bize eylemde bulunmanın nesnel ve evrensel kurallarını verebilir.

Kant, en açık biçimiyle, bu pratik yasaların mahiyeti üzerinde *The Foundations of the Metaphysics of Morals*'da durur. Öncelikle kişinin kendi eyleminin kurallarını, başkalarını da gözeterek nasıl tasarlaması gerektiğine değinir. Kişi, kendi içinde "iyi" olan

bir iradeyle, tüm istemlerinin belirlenmesinde hem bir bütüne (genel bir yasaya ve bu yasaya uymaya) yönelik olan ve böylece başkalarını da gözeten, ve hem de kendi arzularının, isteklerinin ve bencilce taleplerinin düzenlenmesinde bir iç istikrarı sağlayan bir ödev duygusuyla eylemde bulunursa aklın ortaya koyduğu yasalara uygun olarak hareket etmiş olacaktır. Nihayette, kişi, Kant'ın kategorik emperatif (zorunlu buyruk) adını verdiği şu ilkeye göre edimde bulunmalıdır: "(İster kendin olsun ister başkası) her akıl sahibi varlığa referansla edimde bulun; öyle ki bu edim senin kendi ortaya koyduğun kuralda bir amaç olarak bulunsun ve böylece, o temelde, 'tüm rasyonel varlıklar için kendi evrensel geçerliliğini içeren bir kuralla edimde bulun' ilkesiyle özdeş olsun."[22]

Nihayette, tüm insanlığı hedefleyen böyle bir yasayı garantisi altına alabilecek hiçbir haricî otorite yoktur; ancak, kişiler, akıl sahibi varlıklar olarak bu yasayı sürekli gözettiklerini ve düşünümsel (reflective) olarak kendi eylemlerini bu yasaya göre sorguladıkları sürece ahlaklı davranabilirler; böylece kendi otoriteleri yine kendileri olur. Öte yandan, bu yolla, doğadaki şeylerin oluşturduğu "araçlar düzeni"nin tersine ideal bir "amaçlar düzeni"nin amaçladığı konuma yaklaşabileceklerdir.

Ayrıca, insanların toplumsallaşabilmeleri için böyle bir yasanın gerekli olduğunu düşünür Kant: "İnsan, toplumda yaşamaya bir eğilim duyar; çünkü bu durumda o kendisini daha çok insan olarak his-

seder... Fakat, bir birey olarak yaşamaya, kendisini [toplumdan] yalıtmaya da büyük bir eğilim duyar; çünkü kendisinde her şeyi kendi fikirlerine göre yönlendirmeye ilişkin toplumsal olmayan... bir karekter [de] bulur."[23] İnsan, toplumsal olmayan, patolojik karaktêrinden ne kadar uzaklaşırsa ve eylemlerini bu çerçevede tasarlarsa, ideal amaçlar düzenine o kadar yaklaşacaktır ki bu ideal amaçlar düzeni kişinin "kendisinin koyduğu değerin aynı zamanda tüm başka özneler tarafından da istendiği ve onaylandığı bir yasa altında" bulunmayı sağlayacak bir düzendir.

Bu ideal amaçlar düzeni için Kant fazla fikir yürütmez. Fakat onun bir uzantısı diyebileceğimiz bir değerlendirme, Kant'ın "evrensel tarih" görüşünde ortaya konur.

Kant *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* adlı makalesinde, tarihe nasıl bakılması gerektiğini tartışır. Ona göre tarih, insanın özgürlüğünün, insanın iradesini özgürce kullanmasının "daha geniş bir düzlemde" uygulamasını bulabileceği bir alandır. Böylece Kant tarihe de akıl açısından yaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Tarih, olayların silsilesi anlamında değil, bu olayların akıl ve akılın zorunluluğu olan özgürlük açısından yorumlanmasıdır. Doğa insana diğer canlılardan ayrı olarak akıl bahşettiğinden dolayı tarihe nihayette özgül anlamını insan olarak ancak biz verebiliriz. Bu anlam da tüm insanlığın mükemmel bir sivil birlik altında birleşmesi amacını içinde barındıran ve bize akıl bahşeden "doğanın planı"na uygun olan bir amaç olmalıdır.

2. BÖLÜMÜN NOTLARI

1) Michel Foucault, *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences,* çeviren belirtilmemiş, (Vintage Books, New York, 1973), s. 308

2) M. Foucault, ibid., s. 15

3) M. Foucault, ibid., s. 16

4) M. Foucault, ibid., s. 311

5) M. Foucault, ibid., s. 311

6) M. Foucault, ibid., s. 310

7) M. Foucault, ibid., s. 311

8) M. Foucault, ibid., s. 312

9) M. Foucault, ibid.., s. 242

10) M. Foucault, ibid., s. 247

11) Frederic Copleston, *Kant, A History of Philosophy, Part II,* (Image Books, New York, 1964) s.7

12) Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,* çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir

13) Immanuel Kant, "An Answer to the Question What is Enlightenment?", *Kant's Political Writings* içinde, derleyen ve Giriş yazan H. Reiss, çev. H. B. Nisbet, (Cambridge University Press, Cambridge, 1970), s.54

14) Reinhart Kosellect, *Critique and Crisis, Enlightenment and the Patogenesis of Modern Society,*

çeviren belirtilmemiş, (Berg Publisher Ltd., Oxford, 1980), s. 103

15) Paul Connerton, *The Tradegy of Enlightenment, An Essay on the Frankfurt School,* (Cambridge University Press, Cambridge, 1980) s. 17

16) Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia, A Study of Foundations of Critical Theory* (Colombia, 1986), s19

17) R. Kosellect, ibid., s. 107

18) E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment,* çev. F.C. Folln ve J.P. Pottegrave, (Princeton, 1951), s. 13

19) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* (Remzi Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, 1985), s. 362

20) Aktaran, R. Kosellect, ibid., s. 121

21) S. Benhabib, ibid., s. 20

22) I. Kant, *The Foundation of the Metaphysics of Ethics,* çev. L.W. Beck, (The Liberal Arts Press, Innc., New York, 1959), s.

23) I. Kant, "Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Purpose", *Kant's Political Writings* içinde, s.42

3. Bölüm
TARİH, MODERNLİK PROJESİ VE AKIL

Tarih kelimesinin Batı dillerindeki tüm karşılıkları Greekçe *istoria, istorein* kelimesinden türer.[1] Kelime, "bildirme, haber alma yoluyla bildirme" gibi anlamların yanında şahit olunan olayların aktarılması gibi bir içerik de taşır. Fakat, önceleri, sadece doğa olaylarına ilişkin bilginin aktarılması gibi sınırlı bir anlamı vardır; ilk kez Herodutos ile insanların ve toplumların başından geçenlerin kaydedilmesiyle elde edilen bilgi anlamını kazanır. Yine de, Greekler, evreni düzenli bir oluşum, bir kosmoz olarak kavradıklarından, hakiki bilgiyi bu kozmosun daha kalıcı ve temel olan yönlerinin genel özelliklerine özgü kılmışlardı; insan topluluklarının rastlantısal alışkanlıklarından elde edilen bilgiyi, bu nedenle, bilginin sınıflandırılması açısından edebî bilgiye eşdeğer bir konuma yerleştirmişlerdi. Dahası, beşerî olayların rastlantısal şeyler olduğunun düşünülmesi, Greeklerde geçmiş ile geleceğin, bir döngüsellik içinde gelip geçici oldukları birer zaman boyutu olduğuna ilişkin inançla içiçeydi.

Tarihin bir süreklilik ve beklenti temelinde çiz-

gisel bir anlayışla ele alınması, Hristiyan ve Yahudi teolojisinin bir karışımının ürünü olarak ortaya çıkar.[2] Tanrı tarafından seçilmiş bir kavim olan Yahudiler, Tanrı tarafından sınanan bir kavimdir de aynı zamanda; bu kavmin geçmişte, şimdide ve gelecekte yapmış olduğu ya da yapacağı eylemler, bir gün Tanrı tarafından ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır; ayrıca, Tevrat geçmişten olduğu kadar gelecekten de haberler içermektedir. Böylece zaman, başlangıcı ve sonu olan bir süreklilik ve gelişme çizgisi kazanır ve öyle algılanır. Hristiyanlık ise, kendisini hem Yahudiliğin gelişmiş bir biçimi ve hem de tüm insanlara şamil olan bir din olarak sunarak ve bu çizgisel zaman anlayışına bir merkez (İsa'nın Tanrı'nın tecessüm etmiş bir biçimi olarak dünyaya gelmesi) yerleştirerek, tarihi insanlık tarihi yapmıştır. Hristiyanlığın, zaman anlayışına bir merkez yerleştirerek tarihe en büyük katkısı, geçmişi şimdi ve gelecek için bir hazırlık olarak kavrayışıdır; nihayette gelecek, insanlığın Tanrının önünde yargılanacağı bir Kıyamet Günü beklentisi olarak algılanır. Bu nedenle, Hristiyan tarih anlayışı, hem İsa'nın Tanrı'nın tecesüm etmiş bir biçimi olarak dünyaya gelmesine inanması ve hem de bu gelecek beklentisi nedeniyle, bir kurtuluş tarihidir. İnsanlığın İsa'dan önceki yıllarının sürekli geriye doğru inmesi, İsa'dan önceki insanların aslî günah nedeniyle sürekli bir çöküş halinde olmasını simgelemektedir. İsa'nın doğumuyla insanlığın kurtuluşunun tarihi de başlamaktadır ve bu nedenle İsa'nın doğumu merkezî bir konuma yerleştirilir. İsa'dan sonraki yılların sürekli olarak ileriye doğru çıkması i-

se, insanlığın kurtuluşunun tarihinin simgesi olmaktadır.

İsa'yla birlikte bir merkez edinen kurtuluş tarihi, yine de, Tanrı'nın takdiri (predestination) çerçevesinde şekillenmektedir. İnsan, böyle bir anlayışta, yaptığı eylemlerin sonucunu bilemez; eylemleri için bir amaç edinemez. Çünkü belirli bir amaç edinerek yaptığı eylemlerin sonucunu, nihayette, Tanrı'nın takdiri belirleyecektir. İnsanın yapacağı tek şey, inanmaktır ve kurtulmayı ummaktır. Tarih içinde neyin, nasıl ve niçin ortaya çıktığı ancak Tanrı'nın amacının gerçekleşmesi olarak anlaşılmalıdır. Fakat, Tanrı'nın amacı da insanın kurtuluşu bulmasıdır; aksi takdirde, İsa Tanrı'nın tecessüm etmiş hali olarak dünyaya gelmezdi. Böylece, Hristiyan tarih anlayışı, tarihsel olayların yüzeysel akışkanlığı içinde Tanrı'nın takdiri çerçevesinde bu olayların sözlerini içeren bir süreç olarak ortaya çıkar.

Aydınlanma'nın ilk yıllarında ortaya çıkan akıl dini anlayışı, Hristiyanlığın değerlerini akılcı kılarken tarihi de akılcı kılmaya başlar. Kant, tarihe özgürlük açısından bakılması gerektiğini vurgularken tarihin ilk seküler biçimlerinden birini ortaya koyar. Yine de Kant'ta felsefe ile din arasında henüz belirli bir keskinlik vardır. Hegel, tüm dünya-tarihini felsefe açısından değerlendirirken din de felsefeye özümsenir ve Tanrı "düşüncenin konusu"[3] olur. Hatta Hegel, Tanrı'nın özünün "insanın ve doğanın özüyle aynı"[4] olduğunu, aksi takdirde onun bir hiç olacağını belirtir.

Hegel, böylece, düşünceyle dünyanın son ere-

ğinin bulunabileceğini öne sürer.[5] Özgürlüğün dünyada amacını bulmasıdır bu. Dünya tarihi, özgürlüğün gelişimi olarak kendini sergilemektedir. Akılın belirleyiciliği, özgürlüğün gelişimi sürecinde, öznenin kendisine ilişkin bilincinin gelişkinlik düzeyinde ortaya çıkar. İnsan ancak hem kendi gizliliklerini ve hem de doğanın gizliliklerini keşfettiği ve bunları içselleştirerek kendisini dönüştürebildiği oranda, özgürlüğünün farkına varmaktadır. İnsanın özgürlüğünün gelişimine dünya tarihi açısından bakıldığında, onun çeşitli evrelerden geçtiği görülmektedir. Örneğin, "doğulular, insan olarak insanın özgür olduğunu bilmemektedirler ve bunu bilmedikleri için özgür değildirler. Özgürlük bilinci ilk kez Yunanlılar arasında doğmuştu...; ama onlar.. yalnızca *kimilerinin* özgür olduğunu biliyorlardı, insan olarak insanın değil."[6] Hegel'e göre, insan olarak insanın özgürlüğü bilinci ilk kez Almanlar arasında ortaya çıkmıştır.

Böylece Hegel, Kant ve sonrasında gelişen aşkın özne konumlandırması ile öznenin pratik içinde yaşadığı koşullar arasında uyuşmazlık olduğunu düşünür ve felsefenin bunu gözardı edemeyeceğini ileri sürer. Kant'ın akıl kavramını ve bu kavramın içerdiği özgürlük ve özerkliği yalnızca olması gerekene duyulan bir eğilim olarak yorumlar. "Olan" ile "olması gereken" arasında bir ayırım varsaymıştır Kant ve bunu gidermeyi düşünmemiştir. Oysa, yapılması gereken, öznenin kendi bilincine ulaşma sürecini göz önüne alarak var olan koşullar altında özgürlüğün kazandığı anlam ile özgürlüğün önündeki engelleri far-

ketmek ve toplumsal hayatı ilgilendiren değerler ile evrensel ilkeleri ilişkili kılmaktır. Var olan koşulların felsefe açısından ne anlama geldiğini belirlemeden, öznenin özgür ve özerk olduğunun ifade edilmesi, tıpkı din adına yapılan dogmatizm gibi, akıl adına yapılan bir dogmatizmdir. Böylece Hegel, Kant'ın öznenin kendi içinde bir amaç olarak kendi eylemlerini düşünümden geçirdiği *kendiliğinden* ahlak anlayışını, dünya-tarihsel bir düzlemde tarihsel ve toplumsal bir değerlendirmenin konusu yapar.

Hegel için, toplumun kültürel oluşumu (*Bildung;* cultural formation) bu açıdan önem taşır. Bireyin ahlakî yönünden çok toplumun etiksel değerlerinin daha önemli olduğunu vurgular böylece. Yine de bireysel olan, tekil olan ile evrensel olanı tarihsel bir perspektif aracılığıyla dolayımlar. Birey, kendi tikelliğini kendi somutluğu içinde evrensel olan açısından düşünümsel olarak değerlendirebilir. Fakat bireyin kendi somut koşulları *Bildung* tarafından sınırlandırılmış ve akılın içerdiği değerler ile *Bildung,* o toplumun tarihteki yerini belirleyecek kadar içiçe geçmiştir. Tekil olan ile evrensel olan *Bildung* aracılığıyla kurulması gereken bir ilişki sunmaktadırlar.[7]

Bildung Türkçeye kültür, eğitim, terbiye, oluşum, belirli bir yeteneğin gelişmesi ve genelde de belirli bir kültür edinme gibi çeşitli biçimlerde çevrilebilecek bir içeriğe sahiptir. Almancada ilk kez Orta Çağ mistisizminde görülür.[8] Buradaki anlamıyla, insanın ruhunun, kendisini yaratan Tanrı'nın imgesini taşıması ve kendisini bu ruh çerçevesinde eğitmesi,

gelişmesi demektir. Daha sonra kültürel bir vurgu kazanarak kişinin doğal beceri ve kabiliyetlerini geliştirmesi gibi seküler bir anlam taşımaya başlar. Herder, bu sözcüğü, "insanlığa ulaşmak" anlamında kullanmıştır ve Kant'tan Hegel'e kadar aynı anlam çizgisi geçerliliğini sürdürmüştür.

Fakat Kant sözcüğü doğrudan kullanmaz; yine de kişinin beşerî kapasitesinin "kültür"ünden bahseder. Bu, edimde bulunan öznenin, özgürlüğüne yönelik herhangi bir edimini ifade eden bir kullanıma işaret etmektedir. Hegel, kişinin kendisine karşı görevlerine ilişkin bu Kantçı fikirden bahsederken, *Bildung*'u kullanmaktadır. Fakat Hegel'in vurgusu farklıdır.

Hegel'e göre, felsefe *Bildung*'ta "varoluşun nedenini" bulur[9]; insanın doğadan kopması ve bu kopuşun, insanın doğanın kendisinden talep ettiği entellektüel, rasyonel yönü nedeniyle olması, *Bildung*'a ihtiyaç duymasını gerektirir onun. Çünkü doğadan kopmasıyla birlikte, insan olması gerektiği bir durumda bulmaz kendisini. Ne kendi bilinçliliğine sahiptir ne de akıl sahibi olması bir bütün olarak onu belirlemektedir. Böylece, Hegel, *Bildung*'la insanın rasyonel yönünü geliştirmesini ve evrensel olanı kavrayarak kendisini gerçekleştirmesini kasteder. Kant'ın göstermiş olduğu evrensel olanın biçimsel yapısı, *Bildung*'la kendisini toplumda gösterecek ve sergileyecektir. Bu nedenle, *Bildung* teorik bir çaba değildir. Daha çok, toplumun tüm özelliklerinin tarihsel ve toplumsal bir düzlemde evrensel olanın kendisini

sergilemesi olarak belirlenmesidir. Başka bir ifadeyle, insanın rasyonel olmasının sonuçlarından yararlanması ve özgürlüğüne giden yolda özgürleşim (emancipation) yollarını bulmasını, geliştirmesini ifade eder.

Bildung'un özgürleşim açısından önemi iki biçimde ifade edilebilir. Bunlardan birincisi, *Bildung*'un insanın kendisinde tikel olan şeyleri terketmesini ve evrensel olana açmasını ifade eder;[10] başka bir ifadeyle, kendisini tikelliğinden kurtaramayan, evrensel olana açamayan kişi, Hegel'e göre, oluşamamış (unformed) bir kişidir. Böyle bir insan, zaten kendi üzerinde ve yaşadığı koşullar üzerinde düşünümde bulunamaz; böyle bir imkandan yoksundur o. Birey değildir. Çünkü, evrensel olana ulaşamamıştır, soyutlama gücünden yoksundur. En önemlisi de, özgürlüğünün bilincine varmaktan uzaktır. Ya kendi arzularının esiridir, ya da başkalarının arzularının kendi üzerinde egemenlik kurmasına imkan vermektedir.

Phenomenology of Mind'da Hegel, insanın kendi bilincine varmasını, özgürlüğünün kendi doğası için gerekli olduğunu kavramasını ve bu özellikler açısından kendisini gerçekleştirmesini ele alır. İnsan, çalışarak, bir nesne oluşturarak kendisinin bağımsız bir bilinç olduğunu kavramıştır.[11] Çalışma, insanın arzularını, güdülerini sınırlandırmasını gerektirir ve böylece entellektüel olmayan, doğal ve tikel yönüne sınırlar koyar. Yani, *Bildung*'un temel karakteristiği olan, kişinin kendisini evrensel olana açmasının so-

mut biçimidir çalışma. Kişinin çalışması, böylece, onun tikel arzu ve isteklerinin bir yana bırakılmasının yanında, kişinin kendisini de dönüştürür[12]. Evrensel olanın bir ifadesi olarak, kişinin kendisini başkalarına açmasının da bir yoludur çalışma.

Bildung'un ikinci yönü de burada ortaya çıkar. Doğal yönlerini sınırlandıran ve evrensel olan adına tikelliğini bir yana bırakan insan, başkalarıyla da bir etkileşim içindedir. Ayrıca, içinde bulunduğu toplumun dili, adetleri ve kurumları da kendisine verili bir materyal olarak sunulmuştur.[13] İnsan toplumunun durumu rasyonel açıdan değerlendirilmesi, toplumun *Bildung*'u tarihsel olarak oluşturulmuş kültür malzemesinin evrensellik kriteri açısından ele alınması anlamına gelir. Fakat topluma bakıldığında, Kant'ın amaçladığı gibi, insan bir amaç olarak yaşayamamaktadır. Çünkü toplumun 'ihtiyaçlar sistemi" bir insanı bir başkasına bağımlı kılmakta ve insan, nihayette, kendi tikel amaçlarının peşinde koşmaktadır. Hegel, bu durumu, dünya tarihinin belirli bir evresinin sonucu olarak görür. İleri bir tarih aşamasında, tikel amaçlar ile toplumun genel amacı bir ve aynı olacaktır. Toplumun *Bildung*'u böyle genel bir amacın ortaya çıkmasına doğru ilerleyecektir. Hegel, kendi çağına baktığında, böyle genel amacın en üst düzeyde devlet tarafından temsil edildiğini ilan etmektedir; çünkü devlet, politik özgürlüğün bir yansıması olarak, ortak bir çıkar etrafında birleşmiş bireylerin güvencesi olmaktadır. Böylece, birey, hem gerçek özünü devlette bulmakta ve hem de yasanın güvencesi

altında kendi gizilliklerini ortaya çıkarmanın ve onları gerçekleştirmenin imkanını görmektedir. Devlet, gizilliklerinin bilincine varan ve ilişkilerini akılları ile örgütleyen bireylerin, yaşamın koşulları, yasanın mahiyeti, hak ve etik düzleminde ayrımsamış oldukları ve bilinçli olarak örgütledikleri bir oluşumdur. Yine de düşüncenin özgür rasyonelliği ile *Bildung*'un verili rasyonelliği, tarihin son amacı olarak, ileri bir tarih aşamasında birbirleriyle çakışacaktır.[14]

Hegel, böylece, modernliği felsefî bir sorun olarak değerlendirir ve açık bir modernlik kavramı geliştiren ilk kimsedir.[15] Tarihi, Kant'taki gibi özgürlük açısından değerlendirilmesi gereken bir alan olarak değil, insan bilinçliliğinin gelişmesinin ve özgürleşimin bir kayıtı olarak ele alır. Kant'ın birey ve bireyin önemine olan vurgusu, doğa ve toplum karşısında akıl açısından gerekli görülen tavrı, onda toplumsal ve tarihsel bir düzleme kayar.

Böylelikle Hegel, estetik alanda ortaya çıkan modernlik bilincinin, tüm bir toplumsal ve tarihsel düzlemde bir sorun olarak değerlendirildiği bir tarihsel bilinçlilik olarak konumlandırma çabasındadır. Geçmişin, şimdi'nin ve geleceğin aynı tarihsel ufku paylaştığı, bir insanın hayatına ilişkin bilinçliliğin tüm bir insanlığın beklentilerine dönüştüğü böyle bir tarihsel bilinç, içinde yaşanılan çağı da modern çağ olarak tanımlar.

Yine de Hegel'in modernlik tanımlaması öncelikle kronolojiktir. Reform ve Rönesans hareketleriyle başlayan çağ, Hegel'e göre modern çağdır. Tarihsel

olarak konumlandırılan bu modern çağ, Antik Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ olarak sıralanan bir kronolojiye dayanmaktadır. Fakat, modern çağın esas vurgusu, böyle bir kronolojiyi mümkün kılan yeni zaman bilincini oluşturan özelliklerin kendisindedir: "Zamanımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir"[15] diyen Hegel, bu geçiş çağını, "temeli atılmış bir bina"nın henüz inşa edilmemiş bir bina olması benzetmesiyle ifade eder. Modern çağ henüz çocukluğunu yaşamaktadır. Hegel'in çağında "geleceğin dünyasının" temelleri atılmıştır yalnızca.

Böylece, kendisini geleceği açan, inşa edilme sürecini bekleyen bir çağda, eskiden tek gelecek beklentisi olan Kıyamet Günü anlayışı, yerini, geleceğin zaten başlamış olduğu anlayışına terketmiştir. Eskatoloji, yerini ilerlemenin tarihine bırakmış ve Kıyamet Günü anlayışının bizzat tarihe uygulandığı bir *tarih felsefesi* ortaya çıkmıştır.[16] Dünya "yavaş yavaş ve usulca yeni şekline doğru olgunlaşmaktadır."[17] Böylece, Hegel için, modern çağ, başlangıcını geçmişte bulan ve süreçte kendisini belirlemesine göre geleceğe doğru "usul usul" taşınan bir süreci ifade etmektedir.

Kendini içinde yaşanılan bir dönem olarak konumlandıran modern çağın niteliklerinin belirlenmesi de felsefenin işidir. Başka bir ifadeyle, felsefeye içinde yaşanılan çağı *düşünce*de yakalama ve karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelme işlevi yükleyen Hegel, modern çağın kendi bilinçliliğini de kendi için-

den edinmesi gerektiğinin üzerinde durur. Önceden bir biçimde Antik Çağ ile girdiği ilişki düzleminde tanımlanan modern olma durumu, tıpkı estetik güzellik anlayışında olduğu gibi, artık bu ilişkiyi yitirmek durumunda kalmış ve Antik Çağ'ın model olması sona ermiştir. İçinde yaşanılan dönem, modern çağ, kendi bilinçliliğinin farkında olan bir çağdır artık. Modern olmanın, *kendi dışında*, hiç bir ölçütü yoktur bundan böyle. Modern olmak, içinde yaşanılan çağın bilincinde olmak demektir. Böylece modernlik, kendi bilinçliliğini, yine kendi içinden kurabilmekte ve edindiği tüm bir anlamlar bütününü bu yolla edinmektedir.

Böyle bir bilinçlilik çerçevesinde tarih evrensel değerlerin kendilerini sergiledikleri bir alan olarak, ütopik bir doğa kazanır. Bilinçlilik, insanlık adınadır. Hegel, insanların acı çekebileceğini, hatta tüm bir halkın gelecek için feda edilebileceğini, fakat insanlığın boşuna acı çekemeyeceğini düşünür. İnsanlık tarihi bir ilerlemedir; bu ilerleme de insanın özgürlük bilincinin nihayette tüm dışsallıkları belirleyecek bir son amaca ulaşması olacaktır. Böylece Hegel, modern çağın başlangıcı olarak özgürlüğün ilke olarak kendisini gerçekleştirmeye başlamasını gösterir.

Öznenin özgür olduğunun tarihsel olarak ilk kez kendisini gerçekleştirme imkanı buluşu, Reform hareketi, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'yle gerçekleşmiştir. Reform hareketiyle birlikte din, artık, otoritelerin bildirdiği bir takım hakikatlerin benimsenmesi olmaktan çıkarılmış ve öznenin kendisi otorite ol-

muştur; özne kendi doğasında, dinin en derin hakikatlerinin bir gizil güç olarak bulunduğunu varsaymış ve din, düşünümsel (reflective) kılınmıştır.[18]

Aydınlanma ise, Kant'ın eleştirel felsefesinde doruğuna ulaşan ve geçmişten kökten bir kopuşu ifade eden "evrensel tarih" anlayışıyla insanı ya da daha doğru bir ifadeyle insanlığı önplana çıkaran bir dönemdir.

Fransız Devrimi de, bireyin özgür olduğunun ilk kez kamu düzeyinde kabullenilmesinin başlangıcı olarak tarihteki yerini almıştır.

3. BÖLÜMÜN NOTLARI

1) Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi,* (Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir), s. 7

2) Karl Löwith, *Meaning in History*

3) G. W.F. Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, (Ara Yayınları, İstanbul, 1991), s. 47

4) Hegel, ibid., s. 64

5) Hegel, ibid., s. 56

6) Aktaran, Herbert Marcuse, *Us ve Devrim,* çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları, İstanbul, 1989), s. 189

7) Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia,* (Columbia University Press, New York, 1986), s. 26

8) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,*

çev. W. Glen-Doepel, (Sheed and Ward Ltd., Londra, ikinci baskı 1981), s. 11

9) Gadamer, ibid., s. 13

10) Hegel, ibid., s. 69

11) Gadamer, ibid., s. 15

12) Marcuse, ibid., s. 63

13) Gadamer, ibid. s. 15

14) Marcuse, ibid., s. 191-192; Gülnur Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, (Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987), s. 171

15) Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları, İstanbul, 1986), s. 26

16) R. Kosellect, ibid., s. 10

17) Hegel, ibid., s. 26

18) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 17

4. Bölüm

MODERNLİK VE TOPLUMSALLAŞMA

Akıl, onyedinci yüzyıldan itibaren felsefede oldukça etkin bir kavram olmuştur. Fakat, süreç içinde, çeşitli anlamlar kazanmış olduğu görülür. Öncelikle akıl, dine karşı değildir. Akıl, dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve dünya düzeninde tanrısal bir amacın bulunduğunu kabul etmektedir. Fakat bu amacın, insanın ihtiyaçlarına ve bilgilenme biçimlerine göre eylemde bulunma hakkını dışlamaması gerekmektedir.

Ayrıca, akıl, ister toplumsal ister metafiziksel olsun, kesinlikle önceden saptanmış, belirli bir takım ilkeler öne süren bir düzenle sınırlı değildir. İnsan, aklı aracılığıyla akılcı bir düzen kurma kapasitesine sahiptir. Harici bir otoritenin insan adına konuşmaya hakkı yoktur.

Diğer taraftan akıl, evrensellik içermektedir. Aklın kendisinden kalkılarak tüm nesnellikler kurulabilir ve insanın pratik yönelimini belirleyebilir. Çünkü insanın bilişsel yetilerinin aşkın içeriği olarak ev-

rensel aklın kendisinde yatmaktadır; akıl, bir ben bilinci olan herkeste bir ve aynıdır. Öyleyse, tüm insanlığa şamil bir özgürlük düzeni kurulabilir.

Nihayette, akıl, pozitivist düşünceyle birlikte, yalnızca doğaya uygulanan bir biçime dönüşmüş ve toplumun anlaşılması doğal yasaların benzerlerinin toplumda bulunması arayışını dönmüştü. Böylece insanın amaçlarına daha kolay ulaşacağı ileri sürülüyordu. Fakat teknoloji ve doğabilime özgü akıl, hakimiyet kazandıkça, insanın toplumsal yaşam üzerindeki özgürlük olasılığı ortadan kalkmaya başlıyordu.[1]

Bir felsefeci değil, bir sosyolog olan Max Weber ise akılı başka bir biçimde söz konusu etmektedir. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* adlı kitabına yazdığı giriş'e aşağıdaki soruyla başlar:

"Modern Avrupa kültür dünyasının bir çocuğu, aşağıdaki sorunun ortaya attığı perspektifi kullanarak, kaçınılmaz ve meşru bir biçimde evrensel tarih sorunları üzerinde duracaktır: Hangi şartlar zinciri, evrensel öneme ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisine haiz -ya da, en azından, böyle bir gelişme çizgisine haiz olduğunu umabileceğimiz- kültürel olguların tam olarak Batı'da ve yalnızca Batı'da ortaya çıkmasına yol açtı?"[2] Weber'in sorulmasını gerekli bulduğu bu soru, modernliği kültürel bir olgu olarak ele almaktadır; başka bir ifadeyle, kültürel modernliğin meşruluğunu konumlandırmaya yönelik bir sorudur. Batı kültür dünyasına, diğer kültürler karşısında belirli bir "kaçınılmaz"lık ve "meşru"luk atfeden hususların, bu kültürün "evrensel" kültürel olgular ya-

ratması olduğu iddiasına dayanaklar bulmaya yöneliktir. Fakat, Weber'in ifadesindeki modern Batı kültür dünyası ile evrensellik arasındaki ilişki, üzerinde durulmayı gerektirecek kadar ilginç bir özellik arzetmektedir.

Weber "biz" ifadesini kullanmaktadır: modern Avrupa kültür dünyasının bir çocuğu olarak bu "biz", yine aynı dünyanın bir ürünüdür. Belirli kültürel çıkarların temsilcisidir o ve bu kültürel çıkarları üreten bir gelişme çizgisinin "evrensel"liğinden bahsedebilmektedir.

Öte yandan, bilinmektedir ki en azından tektanrılı dinler de belirli bir evrensellik iddiasında bulunmaktadır. Ama, bu evrensellik iddiasının, kültür açısından bakıldığında, modern kültürün evrensellik iddiasından önemli bir farkı, kabaca, bütüncül bir ontoloji yaratması; doğayı da insanı da aynı ontolojik bütünün unsurları olarak temsil eden bir karakter taşımasıdır. Kültür, yalnızca, bu temsil etmenin toplamıdır. Bu durumda, Weber'in "biz"i nasıl bir temellendirmeyle belirli kültürel olguların evrensel geçerliliğinden söz edebilmektedir? Belirli bir kültürel perspektif nasıl bir evrensellik iddiası içerebilmektedir?

Weber, geçerli sayıldığı biçimiyle bilimin yalnızca Batı'da ortaya çıktığını belirtmektedir. Batı'daki bilimsel faaliyete bu meşruluğunu veren şey, onun deneysel yönteme dayalı olarak işlevde bulunması değildir yalnızca; çünkü dünyanın başka yerlerinde ve kültürlerinde de, belirli bir eksikliği içermesine rağmen, hayli incelikli bilme ve gözlem yapma bi-

çimleri ortaya çıkaran deneysel yöntem gelişebilmiştir.

Diğer yandan, aynı şey, hukuk öğretisi için de geçerlidir. Yakın Doğu'da ve Hindistan'da yazılı hukuk ve kapsayıcı hukuk çalışmaları bulunmaktadır; fakat bunlar, Batı hukukunun kesin hukuksal ayrımlarından ve sağlam düşünce tarzlarından yoksundur. Ayrıca yasaya dayalı bir hukuk sistemi yalnızca Batı'da ortaya çıkmıştır.

Sanat için de benzeri şeyler söylenebilir. Müzikten mimariye kadar tüm sanat dallarında, dünyanın başka yerlerinde belirli gelişmeler olmuşsa da, Batı'da ortaya çıkan gelişmeler ışığında değerlendirildiklerinde, belirli tarz ve üslupların yalnızca Batı'da ortaya çıkmış olduğunu görmek zor değildir. Bu farklılıklar alanı, basılı eserlerden üniversiteye kadar tüm bir bilimsel ve sanatsal faaliyetin uzantılarının örgütlenme biçimlerine yayılabilir. Fakat, Weber'e göre, bu farklılıkların en can alıcı noktası, iş bölümü açısından farklı görevlere sahip uzmanlaşmış memurların Batı'da yeni bir boyut kazanarak ortaya çıkmalarıdır: İnsanî varoluşun temel siyasal, teknik ve ekonomi koşullarının bir görevliler örgütü tarafından örgütlenmesi, toplumsal hayatın en önemli günlük işlerinin dahi bu görevliler örgütü tarafından yürütülmesi ve dahası hukuk eğitimi görmüş bir devlet görevliler ordusunun ortaya çıkması, yalnızca Batı'ya özgü bir olgudur.

Modern yaşamın kaderini en derinden belirleyen güç de, tam anlamıyla Batı kaynaklı olan kapita-

lizmdir. Fakat kapitalizm, kazanma tutkusu, daha fazla kâr elde etme arzusu, mümkün olan en fazla refaha ulaşma çabası değildir yalnızca; tüm bunların yanında ve tüm bunlarla birlikte, *barışçıl* bir ortamın var olmasını gerektirir o.

Weber, yine aynı yerde, Batı kültürüne verdiği ayrıcalıklı konumun kaynağı olan gelişme çizgisine ilişkin sorusunu bir başka soruyla cevaplandırır: Neden Avrupa dışında "bilimsel, sanatsal ya da ekonomik gelişme Batı'ya özgü olan rasyonalleşme yolunu izlemedi?" Böylece, Batı'nın diğer kültürler karşısındaki ayırdedici özelliğini oluşturan şey; ona evrensel bir önem ve geçerlilik atfeden husus, onun belirli bir rasyonelleşme içermesidir. Bu rasyonelleşme, bilimsel faaliyetten hukuka, sanattan idarî yapıların biçimlenmesine; kısacası, tüm bir toplumsal faaliyet alanlarının örgütlenme tarzlarına hakim olmuş ve onları Batı gelişme çizgisine evrensellik atfedecek kadar belirleyici olmuştur.

Fakat, rasyonelleşme, başka toplumların kültürlerinde de kendisini gösteren bir süreçtir Weber'e göre. Örneğin, Çinliler rasyonelleşmeyle dünyaya akılcı yönden uyum göstermeyi, ona akılcı bir bakış açısıyla yaklaşmayı anlamaktadırlar. Fakat, nihayette, diğer kültürlerin bu çabası, Batı'nın kendisine has olan gelişmesi gibi bir gelişmeye yol açmamıştır. Diğer kültürler için, rasyonalleşme *dünyaya uyum göstermek* içindir ve yalnızca bu anlama gelir; dünya, bu çabayla, anlamlı bir kosmoz olarak anlaşılmaya çalışılır; Weber bu tür rasyonelleşmeye kültürel rasyo-

nelleşme adını verir. Böyle bir çaba, çeşitli dünya görüşlerine hastır ve onların belirli bir bütünlük içinde sistematikleştirilmesi amacını güder; özellikle tüm dünya dinleri, çeşitli biçimlerde, böyle bir çabayla büyünün ve mitin rolünün azalmasıyla sonuçlanan dünya görüşleri ortaya çıkarabilmişlerdir.[4]

Batı rasyonelliğinin diğer kültürlerin rasyonelliğinden farkı, onun toplumsal bir düzlemde tanımlanması ve bu yolla kültür dünyasını oluşturmasıdır. Weber, rasyonelleşmeyle, öncelikle, akla uygun (rasyonel) karar vermeye tâbi alanların artmasını ifade eder. Rasyonelleşme süreci ***akla uygun bir toplumsallaşmanın*** ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle, rasyonelleşme, toplumların toplumsal oluşumlarında toplumun idarî ve ekonomik kurumları ile kültürel değer alanlarında, bilimsel ve teknik ilerlemenin yarattığı ölçütlerin hakimi olmaya başlamasıdır. Teknoloji ile bilim, toplumun rasyonelleşmesiyle birlikte kuruksallaşmaya başlamıştır. Bunlar toplumsal kurumlara hakim olmaya başladıkça ve onları rasyonellik açısından değiştirip dönüştürdükçe ve belirledikçe, bu kurumların eski meşrulukları yıkılmakta ve yeni, rasyonel meşruluk ölçütleri yaratılmaktadır.

Böylece, Batı kültür dünyasındaki rasyonelleşme süreci iki başlık altında özetlenebilir. Bunlardan birincisi; rasyonelleşme, ***dünyayı büyülerden arındırmıştır*** (disenchantment); diğer dünya görüşlerinin tek-merkezli olan ve belirli bir bütün oluşturan kültürlerinin tersine, Batı'daki rasyonelleşme, dünyayı, artık merkezi olmayan bir biçimde anlamaya çalış-

maktadır. Her biri kendi iç mantığına sahip bilim, sanat, hukuk gibi değer alanları içeren bir çerçeveden bakmaktadır dünyaya. Doğa da toplum da dinsel, siyasal ya da etiksel düşünce ya da değerlerin belirli bir bütün içeren dünyaya uyum sağlamaya yarayan yaklaşım biçimlerinden arındırılmış ve rasyonelleştirilmiş birer gerçeklik kılınmıştır. Doğa, anlam taşımayan kaotik bir gerçeklik olarak algılanmış ve rasyonelliğin yardımıyla, bu kaotik gerçeklikten, kendisine hakim olunması gereken soğuk, ampirik bir gerçekliğe dönüştürülmüştür. Toplum ise, rasyonelleşmiş değer alanlarının her birinin kendi iç mantığına göre ürettiği anlamların hem örgütlendiği ve hem de birbirleriyle bağımsız olarak var olabildikleri, hatta ürettikleri değerlerin birbirleriyle rekabet ettiği bir alan olmuştur; birbirleriyle ilişkili olmayan, hatta birbirlerine rakip olan bu değerlerin edindikleri amaçların elde edilmesine yönelik araçlar, toplumsal faaliyet alanlarının varlığını belirleyen bir örgütlenme ağı yaratmıştır.

Rasyonelleşmenin ikinci sonucu da; böyle bir toplumsallaşmanın ürettiği değerler ile bireye verilen değer arasında bir uyuşmazlığın ortaya çıkmasıdır. Toplumsallaşmanın yarattığı değerlerin örgütlenme süreci, geri dönüşü olmayan bir süreçtir ve Weber ona "demir kafes" adını verir. Rasyonel karar verme açısından üretilmiş bu toplumsallaşma, bireyin rasyonel olmayan doğasını, yani arzularını, sevgilerini, tutkularını baskı altına almaktadır. Nihayette, bu baskı altına alınmış duygular için de rasyonel olarak düşü-

nülmüş belirli boşalım yolları bulunabilecektir belki de; ama, "şimdiye kadar insanlar tarafından... ciddiye alınmış bir dünyanın büyüsünü yitirmiş olması, bu dünyaya yabancılaşmış..."[5] bireyin özgür olduğu iddiası için bir handikap yaratmaktadır. Nesnelleşmiş bir dünyada bireyin öznelliği, her türlü anlamdan soyutlanmış bir değerler alanına, kendi iradesi ve kararı ile bir anlam atfetmek durumuyla yüz yüze kalmıştır. Rasyonel karar vermenin yarattığı bu nesnelleşmiş, anlamsız kılınmış ve bölünmüş dünya, bireyin kendi iradesiyle bulduğu değerlerle ve anlamlarla yine bireyin içinde bütüncül kılınmayı gerektirmektedir. Akılın böldüğü bireyin iradesi bütünlemek durumundadır. Dolayısıyla, birey için, önceden belirlenmiş hiçbir anlam yoktur. Bireyin rasyonel karar vermenin dayattığı farklı değerler karşısında kendi iradesi dışında hiçbir tutamağı yoktur ve nihilistleşme eğilimiyle yüz yüze kalmıştır o. Weber, bireye ilişkin bu kötümserliğinde, Nietzsche'nin Socrates sonrası tüm felsefe tarihinin nihilizmi teşvik ettiğine ilişkin görüşünü paylaşmaktadır sanki.

Yine de, Weber, Aydınlanma sonrası bireye atfedilen kendi kendisini düşünümsel olarak belirleme gücüne sahip olduğu fikrine sadıktır ve onun özgür iradeye sahip olduğunu gözardı etmemektedir.

Bu durumda, modern Batı kültür dünyasının ürettiği olguların nasıl evrensellik iddiasını taşıyabildiğine ilişkin bir soruya Weber'in verebileceği cevap, ayırdedici özelliği rasyonelleşme olan bir kültürün kendi değerlerini aşkın bir konuma yükseltebilmiş

olması açısından olacaktır. Fakat, Weber'e bu cevabı nesnelliğin nesnel olma iddiasını belirli bir kültürün yarattığı değerlerle açıklamak durumunda kalacaktır. Böylece Weber, modernliğin meşruluğunu, tıpkı Hegel'in insanın kendisine ilişkin bilincini dünya -tarihsel olarak evrelere ayırması gibi, evrelere ayrılmış bir rasyonelleşme çizgisinin nihai biçimi gibi sunmaktadır. Evrensel tarih açısından bakıldığında, başka kültürlerde ve özellikle de dünya dinlerinde görülen dünyaya uyum sağlayıcı rasyonelleşme süreci, Batı'da dünyaya anlam atfetme ve dünyanın büyülerden arındırılmasıyla ona hakim olma biçiminde ortaya çıkan bir rasyonelleşme sürecine dönüşmüştür sanki. Böylece, "... dünyaya karşı belirli bir tavır alma ve ona bu yolla atfetme kapasitesiyle ve iradesiyle donatılmış olan kültürel varlıklar"[6] olarak insanoğulları arasında, Batı insanının ürettiği anlam ve değerler, evrensel öneme ve geçerliliğe sahip olabilmektedir.

Weber'in modernlik ile rasyonelleşme arasında kurduğu bu ilişki, 1950'lerde, onun çalışmalarına eleştirel yaklaşan, fakat yine de bunları dayanak olarak kullanan "modernleşme kuramları" açısından farklı bir boyut kazanarak ortaya çıkar.[7] Bu kuramlar, Weber'in yaklaşımını benimsemekle birlikte, Batı kültürünün rasyonelleşme olarak geçirdiği süreç ile modernlik arasındaki dahili ilişkiyi göz ardı ederek, modernleşme sürecini soyut bir dizi sürece indirgerler. Başka bir ifadeyle, Batı'nın kendi gelişme çizgisini köklerinden kopararak, modernliği, birbirlerini teşvik

eden ve kümülatif olarak gelişen ve ilerleyen bir dizi süreç olarak sunarlar. Böylece modernlik zamandan ve mekandan bağımsız, nötr bir toplumsal gelişme kuramına dönüşmüş; şehirli yaşam biçimlerinin yayılması, emeğin üretkenliğindeki artış, siyasal katılımın artması, merkezî idarî yapıların ortaya çıkması, soyut birey kimliklerinin oluşması ve bireyin önem kazanması gibi modernlik sürecinin doğurduğu sonuçlar, bu süreci tanımlar hâle gelmiştir. Diğer yandan, bu ölçütlerin tersi, örneğin kırsal yaşam biçimlerinin hakim olduğu toplumlar, modernliğin ortaya çıkmasından önce Batı'da hakim olan ve genelde "geleneksel" terimiyle ifade edilen bir toplumsal oluşuma işaret etmeye başlamıştır. Bu haliyle, bu ölçütler Batı dışındaki toplumların modernleşme derecelerinin tesbit edilmesi için her biri kendi başına ya da topluca nötr olan açıklayıcı şema biçimleri olarak sunulmuştur. Başka bir ifadeyle, modernleşme kuramları, biçimsel bir modernleşme şeması sunarak, evrensel değerlerin kökeninde yatan dayanak noktalarını gözardı etmekte ve en önemlisi de modernliğin patolojilerini nötrleştirmektedir. Kısaca ifade edilirse, moderleşme kuramları, Weber'in rasyonelleşmenin sonuçları olarak ele aldığı bir takım gelişmeleri kendi başlarına değer taşıyan süreçler gibi değerlendirmişlerdir.

Weber'in sorunsalı, en azından, Batı'nın gelişme çizgisiyle rasyonellik arasında dahilî bir ilişkiye işaret eder. Bununla birlikte, Weber, rasyonelleşme sürecini tözel aklın araçsallaşmış bir akıla dönüşmesi ve bölünmesi olarak toplumsal bir süreçte çözümler-

ken, birey ile toplum arasında giderilemez bir "demir kafes" yerleştirmiştir. Bu en azından Weber'in rasyonelleşmeye ya da akılın kendisine verdiği muğlak anlam nedeniyledir.[8] Akıl Weber'de ütopik doğasını yitirmiş ve birey, özgürlüğüyle ancak, kendinden bağımsız olarak kurumsallaşan 'kültürel değer alanlarının ürettiği değerlere bağlanmakla iradesini kullanır hale gelmiştir. Böylece Weber ile modernleşme kurumları arasında, yalnızca bir adımlık bir mesafe kalmıştır.

4. BÖLÜMÜN NOTLARI

1) Marcuse, *Us ve Devrim,* s. 204-206

2) Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,* çev. T. Parsons, (Scribner's, New York, 1958), s. 13

3) M. Weber, ibid. s. 25

4) M. Weber, "The Social Psychology of World Religions", H.H. Gerth ve C.W.Mills'in derlediği ve çevirdiği *From Max Weber: Essays in Sociology*'nin içinde, (Oxford University Press, New York, 1974), s. 281-293

5) Aktaran, Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* (Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990), s. 211

6) M. Weber, *The Methodology of Social Sciences,* çev. E.D.Shils ve H.A. Finch, (Free Press. New

York, 1949), s. 81

7) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* s. 2

8) Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia, and Enlightenment", R.J.Bernstein'ın derlediği *Habermas and Modernity*'nin içinde, (The MIT Press, Cambridge ve Massachusetts, 1985) s. 43.

5. Bölüm
MODERNLİĞİN ARKA YÜZÜ

I

Modernliğe, modernlik projesine ilk eleştiri, modernlik bilincinin ilk kez ortaya çıktığı estetik alandan gelir; fakat modernliğin kendi içinden bir eleştiridir bu. Kendisini başka çağlarla karşıt kılmak yerine, moderliği, modernlik içinden edindiği ölçütlerle eleştirir; dahası, modernliğin kendi içinde bölünmüşlüğüne çare bulmaya yönelir. Amacı, dinin ve metafiziğin yıkılmasıyla ve parçalanmasıyla yitirilen dinin bütünleyici gücünün yerine, modernliğin kendi içinde bir güç bulmaktır. Öncelikle akıl ile insanın aklî olmayan doğası ("kalbi") arasında ortaya çıkan bölünmüşlüğü gidermeyi hedefler.

Schiller, *İnsanlığın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'da sanatın dinin yerini tutabilecek bir güç olduğunu ileri sürer.[1] Sanat, insanlar arasında bir iletişim aracıdır. *Bildung*'un aracıdır sanat. Modernlik projesiyle parçalanan modern dünya bireysel bölünmüşlüğü olmasa bile, toplumun etiksel bölünmüşlü-

ğünü (bireysel düzeyde ortaya çıkan ahlak anlayışları ile toplumun etiksel yapısı arasındaki bölünmüşlüğü) dönüştürebilecektir. Çünkü, önceleri özellikle şiirde böyle bir gücü gören, sonradan bu fikirden hemen vazgeçip akılın birleştirici bir güç olduğunu iddia eden Hegel'in ifadesiyle, "fikirler, estetik, yani mitolojik kılınmadıkça halkta hiç bir ilgi uyandırmazlar"[2]

Schiller, modern dünyada çalışma ruhunun toplumdan soyutlanmış olduğunu; aynı biçimde kişinin özgürlüğünü dayanak olarak alan spekülatif ruhun da düşünceden soyutlanmış olduğunu belirtir: Toplumda ve felsefede iki ayrı yargı biçimi geçerli olmaktadır böylece. Aydınlanmış birey, iki ayrı zorlamayla karşı karşıya kalmıştır; doğanın fiziksel zorlaması ile özgürlüğün ahlaksal zorlamasıdır bunlar. Kant'ta ortaya çıkan kendiliğinden ve dinamik ahlak ile modernliğin rasyonel ve etiksel yapısı da birbirlerinden yabancılaşmış bir haldedirler. Belirli bireysel kapasitelerin, öncelikle de çalışma ruhunun taleplerinin artan öncelliği ve özgül bir biçim kazanması, diğer kapasitelerin öncelikle de beşerî tutkuların bastırılmasına yol açmaktadır.[3] Bunlar ancak halkın sağduyusunun (common sense) dönüştürülmesiyle bir araya getirilebilirler.

Bu sonuç, temelde, Kant'ın üçüncü eleştirisinin -yargı gücünün eleştirisinin- bir uzantısıdır: aklın aşkın konumlandırmasında Kant, elbette ki sağduyuya yer vermemişti. Aksi takdirde aşkın ve evrensel bir akıl konumlandırması mümkün olamazdı. Dahası, Kant, sağduyunun hiçbir ilke barındıramayacağını da

belirtmişti. Yine de, kavramsal olmayan fakat duyusal (sensucus) olan bir özellik arzeden estetik hazzın evrenselliğinin, ancak toplumun sağduyusunda temellenebileceğini de ifade etmişti.[4]

Schiller, iki ayrı yargının var olmasıyla bölünmüş olan halkın sağduyusunun, o toplumun estetik *Bildung*'u sayesinde onarılabileceğini bu temelde ortaya koymaktadır. Çünkü estetik haz, ne fiziksel doğanın ne de insanın ahlakî doğasının bir zorlaması sonucu oluşmaktadır. Toplumsal uyum, gelecekte yalnızca sanat aracılığıyla, sanatın bütüncül gücü altında sağlanabilecektir.

Yine de, Schiller'in estetik ütopyası, yaşamın estetize edilmesini amaçlamaz; bir *Bildung* biçimi olarak, insanların karşılıklı etkileşimlerinin dolayımlanmasını sağlayan bir araçtır sanat ona göre.

II

Aydınlanma, karşısına barbarlığı yerleştirmşti. Yalnızca kaba güce dayalı bir barbarlık değildi bu; insanın insan üzerindeki tahakkümü yalnızca onun kaba güçle sınırlandırılması, sindirilmesi, özgürlüğünün elinden alınması biçiminde ortaya çıkmıyordu. Barbarlık insan ruhu üzerindeki her türlü tahakküm anlamına da geliyordu. İnsan, ancak her türlü otoritenin baskılayıcı etkisinden kurtulduğunda ve aklını özgürce kullandığında, Hegel'in deyimiyle "insan olarak insan" olabilirdi. Bu nedenle, barbarlık, insanın düşüncesini sınırlandırmaya yönelik her türlü çaba ola-

rak da anlaşılıyordu. İnsan, ruhunu egemenlik altına alan ve tahayyül dünyasını kendi öznelliği temelinde kurmasına izin vermeyen tüm güçlerden kurtulursa, gerçek anlamıyla özgürleşmiş olacaktı.

Bu nedenle mit, sürekli olarak Aydınlanma'nın uğraştığı bir alan olmuştu. Öncelikle, Aydınlanma'nın, aydınlanmış düşüncenin mite karşıt olduğu düşünülüyordu; çünkü akıl kuşaklar boyunca oluşturulan ve aktarılan otoriter anlayışlara karşıt bir güç olarak, hem insanın ve hem de doğanın gizilliklerini sergileyebileceği bir amaç edinmişti: İnsan ve doğa, insanın korkusunun ürünü olan ve kollektif bir baskılayıcılığa sahip bir takım mitik güçlerden arındırılacaktı.

Nietzsche, insanın "evcilleştirilmesi"nden, "uysallaştırılması"ndan söz eder.[5] İnsana karşı bıkkınlık duyulmasının nedenini sorar. Mitik bir temeli olan korku değildir bunun nedeni. Onda korkulacak hiç bir şey kalmamıştır zaten. Daha ziyade, orta karar, can sıkıcı bir insanın kendisini tarihin amacı olarak görmesidir bunun nedeni. Modern insan, kendisini, "daha yüksek bir seviyede olan bir insan" olarak görmektedir; bu iyi yetişmemiş, hasta, bıkkın, tükenmiş insanın kendisini böyle yükseklerde görmesi için kendinde bir hak bulmasıdır neden: İnsan küçültülüp birbirlerine eşit kılınınca en büyük tehlikeyi oluşturmaktadır ona göre.

Bu hakkın kaynağını araştırır Nietzsche: özgürlük bilinci, insanın kendi yazgısını kendi elinde tuttuğu inancıdır bu kaynak. Öyle ki bu bilinç, "hakim bir

içgüdü olmaktadır."[6] Böylece insan tahmin edilebilir bir varlığa dönüştürülmüştür; unutmayı da unutmuştur. Geleceği kurabileceğini iddia etmektedir. Böyle bir insan, "öncelikle zorunlu edimleri tesadüfi edimlerden ayırmayı öğrenmek; nedensel olarak düşünmek; çok uzaklarda kalmış şeyleri sanki onlar yakındaymış gibi görmek; amaçları araçlardan ayırmak zorundadır. Kısacası, yalnızca hesaplayan [tahmin eden] değil, hesaplanabilen [tahmin edilebilen] olmak durumundadır; kendi algılarında bile düzenli olmalıdır...; kendi geleceğine [de] kefil olmalıdır."[7]

Böylece insanlar kendi ayakları üzerinde yürümek ve kendi kendilerini taşımak durumunda kalmışlardır. Korkunç bir ağırlık binmiştir üzerlerine. Bilinçleri dışında tüm dürtülerini, güdülerini değersiz kılmışlardır. Düşünmeye, akıl yürütmeye, hesaplamaya ve tahmin etmeye, neden ve sonuç bulmaya zorlanmıştır onlar. Talihsiz varlıklara dönüşmüşlerdir böylece; çünkü en zayıf ve en yanılabilir organlarına, bilinçlerine güvenmek durumunda kalmışlardır.

Artık insanlar çoğunlukla yeni, kapalı tatmin yolları bulmaya ve onlara güvenmeye zorlanmışlardır. Değerini yitirmiş iç güdüleri dışarıya yönelmelerini engellediğinden, "içe dönmektedir. Ben buna insanın içselleştirilmesi adını veriyorum; sonraları insanın *ruhu* denilen şeyin gelişmesinin zeminini sağlar insanın içselleştirilmesi."[8] Böylece insan kendisine karşıt bir varlığa dönüştürülmüştür.

Doğanın mitlerden arındırılması, dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun bırakmıştır insanı ve

zorla baskıcı, dar ve önceden düzenlenmiş bir alana itilmişlerdir: tüm dürtüleri ve içgüdüleri pahasına kendi bilinci temelinde kendi kendisine yüklediği ahlakîliğin alanıdır bu. Böyle bir insan, kendi kendisini amaç ilan ederken, kendi kendisine acı çektirmektedir. Bu bilinç, temelde, "kötü bilinç"tir (bad consciousness) ve insanın kendi sorumluluğunu kendi taşımak istemesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Oysa, mitini yitiren her kültür, kendisine düşman bir ortamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır; çünkü böylece tüm yaratıcılığını, doğal ve sağlıklı gelişmesini kaybetmektedir.[9] Mitlerden yoksun kalan insan, tüm bir geçmiş karşısında kendisini aç hissetmekte ve umutsuzca köken arayışı peşinde koşmaktadır. Kendisini geçmişe kilitlemektedir. Gündelik yaşantısı değersiz kılınmaktadır, köken arayışı da. "Bir ulusun, tıpkı bir birey gibi, her günkü yaşantısına ebedilik damgasını vurmakla değerli olduğu iddia edilebilir. Ancak bunu yaparak bir ulus zamanın göreceliliğine ve hayatın mezafiziksel anlamına ilişkin, bilinçsizce de olsa, en derin inancını açıklayabilir. Bir ulusun kendisine tarihsel olarak bakmaya ve çevresindeki mitik öngörüleri yıkmaya başlamasıyla bunun tersi ortaya çıkar." (10)

Nietzsche, *Çağa Aykırı Düşünceler* başlığı altında topladığı kitaplarının ikincisi olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı*'nda modernlik, tarih ve yaşam üçlüsü üzerinde gidip gelir. Amacı yine insanın edindiği bilinçlilikle, tarihi ve yaşamı algalamasında ve yarattığı kültürde kendisini içselleştirmesinin sonuç-

larını göstermektir. Nietzsche, modern kültürün gerçek bir kültür olmadığından söz etmektedir burada; modern kültür, yalnızca, kültür üzerine bir bilgidir. Mitlerini yitirmesiyle ve kendisini tarihte tasarımlamasıyla, bu kültürün kendisine ait hiçbir değeri yoktur. Tarihsel bilinç, insanın önüne insanlığın özgürlüğe ulaşmasını sağlayacak olan ve tarihsel olarak konumlandırılmış görevler ve kurallar koyarak, belleğe geçmişin izlerini kazımaktadır. İnsan sanki "yabancı dekorasyonların ortasında" yaşamaktadır.[11]

Modernliğin gerçek bir kültür yaratamamasının nedeni, yaşamı parçalamasıdır. İnsanın iç doğası ile dış doğanın birbirlerine karşıt kılınması, hiçbir içselliğin bir dışsallığa ve hiçbir dışsallığın da bir içselliğe tekabül edememesine yol açmıştır; hatta içsellik ile dışsallık birbirlerine karşıt kılınmıştır: "İçi olmayan bir dışın, dışı olmayan bir için karşıtlığıdır bu."[12] Bu karşıtlık, sonuçta insanın kişiliğini zayıflatmaktadır. Çünkü modern bilinç, insanın ihtiyaç duymayacağı şeyler hakkında bilgilenmesi peşinde koşmaktadır; böylece, insan, kendisini dönüştürecek, dışa etkide bulunacak güdülerden yoksun kalmaktadır. İç dünya karmakarışık olarak kalmakta ve yalnızca içte saklı kalmaktadır. Sonuçta insan dışa karşı çekingen davranmaktadır. Nihayette toplumsal olarak soyut bir varlığa dönüştürülmüştür insan; yalnızca edindiği statünün sağladığı soyut tanımlamayla tanınmaktadır.[13] Böyle bir bilinçlilik, gerçekte, "insanın bireysel varlığına değil, toplumsal ve sürü gibi yaşanılan doğasına ait"[14] olmaktadır.

Hayatın *plastik gücü* kaybolmuştur modern tarih anlayışının hakim olmasıyla. Geçmiş, şimdinin yok edilmesine yol açmaktadır: "Plastik güçle demek istediğim, kendi içinden kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaralarını iyileştiren, yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinde yeni bir biçim veren güç"tür.[15]

Böylece Nietzcshe, yalnızca tarih içinde devinen bir kültürün güçsüzlüğünden bahsetmektedir. Oysa bir kültür için tarihsel olan kadar tarihsel olmayan da gereklidir. Nietzsche tarihsey olmayanı mitte bulmaktadır: "Büyük tarihsel açlığımızın, sayısız başka kültürlerin arasında yalnızca birinin etrafında toplanmamızın, bilgiye karşı tüketici arzumuzun işaret ettiği şey, mitin, mitik bir evin, mitik rahimin yitirilmesi değilse, nedir?"[16]

Fakat Nietzsche, "geriye, köklerimize dönelim!" çağrısı da yapmaz. Nietzsche'de modern bir kalıntı vardır nihayette ve bu da modernlik bilincidir; başka bir ifadeyle, Nietzsche, modernlik bilincini reddetmez, yalnızca iyice keskinleştirir onu. Bu anlamıyla, Alman romantik hareketinde ortaya çıkan dinin bütünleştirci gücünün yerine estetiğin önerildiği bilinç durumuyla daha sonra *vanguard* ve *avangard* sanat akımlarında ortaya çıkacak olan modern bilinçlilik arasında bir yerde durur; yine de, eleştirelliği modernlik adına ortaya çıkan her şeye karşı tavır almasını gerektirir. Böylece geleceğe yönelir; yalnızca gelecekte mitik değerlerin anlam kazanabileceği ve este-

tik bilinçte ifadesini bulan bir insan ortaya çıkabilecektir. Tarihsel bir bilinçliliğe sahip insanın başarabileceği bir amaç değildir bu; çünkü böyle insanların yüce bir yaşantısı yoktur. Yüce yaşantı, kendiliğinden ve dolayımsız bir yaşantıdır. Yüce yaşantısı olmayan, kendisini tarihsel bir bilincin altında zayıf bırakan, yine de kendisini tarih piramidinin en üst noktasına mağrur bir edayla yerleştiren insanın dumura uğramış yaşantısının tersine bir yaşantıdır yüce yaşantı. Böyle bir yaşantısı olmayanlar geçmişe kehanetle bakarlar; geleceği kuramaz onlar, ne de tarihsel olanı anlayabilirler: "Yalnızca geleceği kuranın geçmişi yargılamaya hakkı vardır."[17]

Modern insanın tüm değerlerini kendi üzerinde bina etmeye çalıştığı iradesinin aslında bir güç iradesi (will to power) olduğunu belirten ve rasyonelleşme sürecini, Aydınlanma'nın da ötesinden, Greeklerden başlatan Nietzsche, "tüm süreçlere -açık ya da gizli bir biçimde estetik bir anlam" atfettiğini bildirdiği *The Birth of Tragedy*'de akıl ile onun dışında kalan tüm içgüdüleri (aklın ötesini) Apollo-Dionysos karşıtlığında temellendirir. Apollo aklın simgesidir. Tanrı Zeus ile ölümlü bir kadın olan Semele'den doğan ve Zeus'un karısı Hera tarafından ilahî gazaba uğratılan Dionysos ise kendiliğindenliğin ve unutmanın; kendi içinde düşünümle içselleştirilen ve daraltılan bir ahlak anlayışının tersine, kendini kamuya dolaysızca ve coşkunlukla açan estetik bir vurgunun temsilcisidir Nietzcshe'ye göre.

Dionysos romantik dönemde de ele alınan bir

Tanrı'dır ve İsa'yla özdeşleştirilir. Tıpkı İsa gibi, bir gün geri gelecektir ve tıpkı İsa'nın arkasında ekmek ve şarap bırakması gibi, arkasında coşkunluk hediyesini bırakmıştır. Böylece Dionysos kendisinde mesihçi bir beklenti taşımaktadır.[18] Ayrıca, Romantik dönemde, kaybedilen dayanışmanın yeniden kurulması için aranan yeni mitolojide, başvurulan bir figür olmuştur. Bu anlamıyla, modernliğe karşı bir güç değildir o.

Nietzsche ise Dionysos'u, akla karşıt bir güç olarak sunarak, onu insanı tüm bilişsel kapasitelerinden ve ahlakîlik üzerine vurgusundan kurtarmak amacıyla kullanmaktadır. Bireyin modernlikte kazandığı anlamı yıkmaya uğraşmaktadır böylece. Bunu da insanın bilinç kazanması adına bastırdığı içgüdüleri ve akla karşıt olduğu düşünülen iç doğasının kendiliğinden coşkunluğunu sergileyebilmesi amacıyla yapmaktadır ve aklın ötesi adına akla karşı çıkmaya çalışmaktadır.

III

Adorno ile Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment'ta*, "insanlık, insanlık için hakiki olan bir şartlar toplamına ulaşmak yerine, niçin yeni bir barbarlık biçimine sürüklendi?"[19] sorusuna yönelirler ve Aydınlanma ile Aydınlanma'nın mitle ilişkisi temelinde insan ile doğa ilişkisini açıklamaya çalışırlar. Bu iki düşünüre göre, "mit zaten aydınlanmadır, ve Aydınlanma mitolojiye dönüşmüştür."[20]

İnsanlığın içine sürüklendiği yeni barbarlığın kökenini, Aydınlanma'nın kendisinde; onun özerk ve özgür özneyi doğaya hak ettiği hakkı vermeden kurma çabasında bulurlar. Aydınlanma, böylece, insanlığın yıkımının temelini hazırlamıştır. Eğer insanlığın yıkımına engel olunmak isteniyorsa, "Aydınlanma kendi üzerinde düşünmelidir."[21] Çünkü, ilerleme bir ricata dönüşmüştür. Geçmiş, geçmişin yıkımı adına muhafaza edilmektedir. Ve Aydınlanma'nın öznesi, temelde özgürlüğü ve özerkliği için değil, kendisini muhafaza etmek için vardır.

Adorno ve Horkheimer'e göre, tarih boyunca insanlar doğa karşısında iki seçenekle karşı karşıya kalmışlardır: "İnsanlar, her zaman, kendilerinin doğaya tâbi kılınması ile doğanın Ben'e (Self) tâbi kılınması arasında bir seçim yapmak zorunda kalmışlardır."[22] Mit insanı doğaya tâbi kılarken, Aydınlanma da mitin karanlık ufkunu hesapçı aklın güneşiyle aydınlatmıştır. Doğa, insan için öte (other) olarak tanımlanmak yerine insanın kendisine tâbi kılınmış ve insan, doğanın güçleri karşısında kendisini muhafaza etmek amacıyla kendisinden fedakarlıkta bulunarak doğayı tahakküm altına almaya çalışmıştır. Böylece genel anlamıyla insanı korkularından kurtarmak ve insanî temelde bir kültür oluşturmak amacındaki Aydınlanma, bilgiyi bir güç gibi algılamaya başlamıştır; bilgi, artık önünde hiçbir engel tanımamaktadır. Doğanın tahakküm altına alınmasında en büyük aracı olan teknoloji, artık bilginin özünü oluşturmaktadır. İnsan, doğadan yalnızca onu güdümlemek için bilgi

edinmeye çalışmaktadır.

Aydınlanmanın nesnelere karşı tavrı, bir diktatörün insanlara karşı tavrı gibidir. Doğa yalnız güdümlemek için hakkında bilgilenilece bir alana dönüştükçe, doğanın bilinmesi onun hesaplanabilir oluşuyla aynı anlama gelmektedir. Böylece sayılar Aydınlanma'nın kanunu olmuştur. Sayılara indirgenemeyen şeyler de birer yanılsama olarak değerlendirilmektedir. Düşünmekten de kaçınmaktadır Aydınlanma; çünkü insanın pratiğini yine kendisinin belirlemesinden kaçınmaktadır. Nihayette, matematiksel prosedür düşünmenin ritüeli olmuştur. Böylece, kendisine rağmen, nerede insanın kendi bilinçliliğine ilişkin bir iz görürse onu yok etmeye çalışmaktadır. Aydınlanma "totaliter"[23] olmuştur.

İnsanın kendisinden fedakarlıkta bulunarak doğayı tahakküm altına alma çabası, nihayette, insanın üzerinde de bir tahakküm yaratmıştır; çünkü kendisinden fedakarlıkta bulunarak kendisini sınırlandırmaktadır aslında o. Sonuçta insanı yücelten aşkın özne konumlandırması, insanın çöküşünü de hazırlamıştır; çünkü, "insan bağımsızlaşma sürecinde, içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmaktadır." Böylece, insanın doğa üzerindeki hakimiyeti, hem insanın, hem insanın iç doğasının ve hem de doğanın tahakküm altına alınmasıyla sonuçlanmıştır. Hakimiyet içselleşmiştir artık.

Adorno ile Horkheimer, doğa ile insan arasında kurdukları bu ilişkiyi, Homer'in epik kahramanı Odysseus'un Troya'dan İthaca'ya yaptığı maceralı

yolculuk aracılığıyla aydınlatmaya çalışırlar. Bu yolculuk, doğanın güçlerine karşı güçsüz olan bir ben'in (self) sürekli olarak doğanın güçleriyle karşılaşmasını ve onları yatıştırmasının bir yolunu bulmasını ele alır. Odysseus, bu doğa güçlerine karşı kendi güçsüz ben'ini korumak amacındadır. Onlardan fiziksel olarak güçsüz olduğu için doğrudan onlarla karşılaşma gücünü kendinde bulamaz. Fakat kendisini de muhafaza etmek istediğinden, sürekli olarak onları yatıştıracak fedakarlıklarda bulunur.

Özellikle, nağmeleri kişinin kendisini geçmişte kaybetmesine yol açan ve nihayette onun acı çekerek olgunlaşmasına yol açan Sirenlerle doğrudan karşılaşması mümkün değildir. Çünkü onların şarkılarını duymamak ve kendini onlara kaptırmamak mümkün değildir. Odysseus nihayette bir formül bulur; bu formüle göre birincisini kendisine, ikincisini de yanındaki adamlarına uyguladığı ikili bir stratejiye dayanmaktadır. Kendisi, Sirenlerin şarkılarını dinleyecektir, fakat kendisini geminin direğine de bağlayacaktır: böylece, Sirenlerin şarkılarının nağmeleri onu cezbederken adamları da kendisini bağlayan bağları iyice sıkıştıracaklardır. Böylece doğanın güçleri karşısındaki kaçınılmaz yazgısını yerine getirecek, fakat kendisini de koruyacatır. Adamlarının da kulaklarını balmumuyla kapatacaktır; böylece, onlar Sirenlerin şarkılarını duymayacakları için kurtulmuş olacaklardır.

Nihayette, Odysseus'un şarkıları dinlemesi sonuçsuz kalmaz; şarkıların büyüsüne kapılırken onla-

ra yalnızca kafasını sallayarak tepki verir. Adamları da, kulakları kapalı olduğu için, şarkıların güzelliğine ilişkin hiç bir fikir edinemezler; onların yalnızca tehlikeli olduğunu bilmektedirler. Böylece, Odysseus Sirenlerin şarkılarını dinlerken onlarla dolaylı yolla da olsa karşılaşır ve doğanın güçlerini kontrol etmenin bir hilesini bulur. Fakat bunun karşılığında kendi doğasını da taciz eder; kendinden fedakarlıkta bulunur: şarkıların güzelliğini yalnızca bir tefekkür konusu -bir sanat eseri- yapar. Ayrıca toplumsal tahakküm de kurmuş olur; adamlarına Sirenlerin şarkılarını dinletmez.

Adorno ile Horkheimer'in yorumlamasına göre, Homer'den alınan bu episod, mit ile rasyonel emeği birleştirmektedir: mit yerine getirilmekte fakat akıl da onu kontrol altına almaktadır. Odysseus böylece kendisini korumuş, fakat hem kendi iç doğasını baskı altına almış ve hem de toplumsal tahakküm kurmuştur. Fakat Odysseus'un bu çabası, korkulardan kurtulmayı değil kendisinden korkulan şeye öykünerek onun gibi olmayı içermektedir.

Böylece Adorno ile Horkheimer, akılın özdeşleştirme mantığı temelinde kurulduğunu, benzer olmayanı benzer kılmaya çalıştığını belirtirler; ayrıca akıl, kişinin kendisini muhafaza etmesinin bir yolu olmuştur. Kant'ın Aydınlanma'yı tanımlarken sözünü ettiği "reşit olma", hayatta kalmaya muktedir olmaya dönüşmüştür: "Akıl kavramındaki zorluklar şu nedenden dolayı ortaya çıkar: bir ve aynı aklın taşıyıcıları olarak özneler, Batı Aydınlanması'nda aklın yar-

gılarının görünüşteki açıklığının arkasına sığınırlar."[25] Başka bir ifadeyle, akıl, akılcı kılınmamış amaçları elde etmenin bir aracı haline gelmektedir.

Doğanın tahakküm altına alınmasının kaynağı olarak onun özdeş olduğunun düşünülmesini ileri süren Adorno ve Horkheimer, çözümün doğaya hakkettiği değerin verilmesi olduğunu düşünürler. Horkheimer'in deyişiyle, "bizler, iyi ya da kötü Aydınlanma'nın ve teknik ilerlemenin mirasçılarıyız. Bunların ürünü olan sürekli bunalımı aşmanın yolu, bunlara karşı çıkarak daha ilkel evrelere geri dönmek değildir. Tam tersine, böyle bir yol bizi tarihsel olarak akla uygun olandan tahakkümün en ilkel biçimlerine götürür. Doğaya yardım etmenin en iyi yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşünceyi zincirlerden kurtarmaktır."[26]

5. BÖLÜMÜN NOTLARI

1) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 45-46

2) Aktaran, J. Habermas, ibid. s. 32

3) Georg Lukacs, "The Ideal of the Harmonious Man in Bourgeous Aesthetics", *Writer and Critic*'in içinde, çev. A. Kahn, (Merlin Press, Londra, 1978), s. 95

4) H. Gadamer, *Truth and Method*, s. 32-33

5) F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals, The*

Birth of Tragedy ile birlikte çev. F. Golffing, (Doubleday Anchor Book, New York, 1956), s. 177

6) F. Nietzsche, ibid., s. 191

7) F. Nietzsche, ibid., s. 190

8) F. Nietzsche, ibid., s. 217

9) F. Nietzsche, *Birth of Tragedy,* s. 136

10) F. Nietzsche, ibid., s. 139

11) M. Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü", *Dostluğa Dair*'in içinde, çev. C. Ener, (Telos, İstanbul, 1992), s. 161

12) F. Nietzsche, *Tarih Üzerine,* çev. N. Bozkurt, (Say Yayınları, İstanbul, 1986), s. 95

13) F. Nietzsche, ibid., s. 102

14) Aktaran, Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* (The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1990), s. 161

15) F. Nietzsche, ibid.., s. 65

16) F. Nietzsche, *Birth of Tragedy,* s. 137

17. F. Nietzsche, *Tarih Üzerine,* s. 128

18) J. Habermas, ibid., s. 91

19) T. Adorno ve M. Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment,* çev. J. Cumming (Verso, Londra, 1979), s. xi

20) T. Adorno ve M. Horkheimer, ibid., s. xi

21) T. Adorno ve M. Horkheimer, ibid., s., xiii

22) T. Adorno ve M. Horkheimer, ibid., s. 32

23) T. Adorno ve M. Horkheimer, ibid., s. 6

24) M. Horkheimer, *Akıl Tutulması,* çev. O. Koçak, (Metis Yayınları, İstanbul, 1986), s. 136

25) T. Adorno ve M. Horkheimer, ibid., s. 83

26) M. Horkheimer, ibid., s. 164

6. Bölüm
MODERNLİK VE HABERMAS

Habermas, modernlik projesinin tamamlanmadığından bahseder ve onu, hem kendi içinde taşıdığı eksikliklerden ve hem de ona karşı yapılan post-modern ve anti-modern saldırılardan kurtarmak için bir yol bulmaya çalışır: özneye dayalı modernlik projesini özneler arası iletişime dayalı bir projeye dönüştürür; akıl da artık özne temelli bir konumlandırma olmaktan çıkar ve iletişimsel eylemde ortaya çıkan "iletişimsel" akıl olur.

Habermas, Nietzsche'nin öznenin bilişsel yetilerini gözardı ederek onu gündelik hayattan koparmasına ve dünyayı sonsuz bir güçler savaşına dönüştürmesine karşı çıkar; ayrıca, estetik bir bilinçlilikle modernliği yargılamasını ve bu yargılama biçiminin değişik biçimlerde ortaya çıkarak sürdürülme çabasını da eleştirir. Diğer yandan, Adorno ile Horkheimer'in özsel akılın amaç edindiği değerleri unuturcasına Aydınlanma'yı aydınlatma çabalarını da, akılı eleştirmek için en azından bir akılcı dayanağın olması gerektiğini belirterek,[1] karşı çıkar.

Nietzsche, Batı metafiziğinin köklerini yıkmaya çalışırken bir taraftan estetik bir bilinçlilikle ve sanatı yüceltme çabasıyla dünyanın biçimlendirilmesini amaçlamaktadır ve diğer taraftan da felsefe içinden konuşmaya çalışmaktadır ona göre.[2] Dionysos hem bir sanatçı ve hem de bir felsefecidir. Nietzsche'nin bu çabası, nihayette, hakikate inanma yanılsamasından kurtulmaya yönelik bir çabadır.

Nietzsche'nin bu çabasının iki farklı yolla sürdürüldüğünü ileri sürer Habermas. Birincisi, akla karşı şüpheci bir tavır sergileyen ve böylece özne merkezli akılın nihayette güç iradesinin değişik biçimleri olarak göstermeye çalışan Bataille, Lacan ve Foucault gibi kimselerdir. İkincisi ise, Heidegger ve Derrida gibi, metafiziğe pre-Secratiklere dönerek karşı çıkmaya çalışan kimselerdir.

Böylece, Kant'ın insanın bilişsel yetilerini epistemoloji, etik ve estetik olarak üçe ayırmasını ve Hegel'in bunu "modernliğin standart (ya da yetkili) yorumlaması" olarak ele almasını gerekli bulur Habermas.[3] Ayrıca Kant'ın modern kültürün biçimsel bölünmesini farketmediğini, aklın biçimsel ayrışmasının bir bölünme olduğunu görmediğini belirten Hegel'le aynı fikirdedir. Hegel, çağın bölünmüşlüğünü felsefenin sorunu yaparken onu kendi içinde bütünleyecek; ölçütünü yine çağın kendisinden alacak bir güç aramaktadır Habermas'a göre.

Diğer yandan, Weber'in kültürün kendi iç mantığına sahip değer alanlarına bölünmesi olarak ele aldığı rasyonelleşme sürecinin yalnızca "araçsal akıl"ın

hakim olmaya başlaması olarak yorumlanamayacağını düşünür.[4] Rasyonelleşmeyle birlikte geri dönüşü olmayan bir yola girilmiştir ve rasyonelleşme süreci, eğer akıl üzerinde yeniden düşünülürse, ne bir rasyonelleşme paradoksu ne de bir "aydınlanmanın diyalektiği" içermektedir. Çünkü Weber'in akıl kavramı sınırlı ve muğlaktır; yalnızca bürokratikleşmenin ve uzmanlaşmanın rasyonel temellerini bulmaya çalışarak akılcı karar vermenin toplumsal faaliyet alanlarında kazandığı çehreleri ele almaktadır o. Oysa bu, toplumsal faaliyet alanlarından oluşan bir sistemik bütünleşmedik ve her ne kadar arkasında burjuvazinin kendi değerlerini evrenselleştirme gayesi yatmaktaysa da, akıla içkin olan değerlerin toplumsal olarak öğrenildiği bir süreç yaratmıştır o. Bu öğrenme süreci, sistemik bütünleşmeye karşılık olarak toplumsal olanın (yaşam-dünyalarının) bastırılmasına, yaşam-dünyalarında hakim olan iletişimsel örüntülerin tahribe uğramasına yol açmıştır. Sistemik bütünleşme yaşam-dünyalarını kolonize etmektedir.

Nihayette, yaşam-dünyalarına hakim olan iletişimsel eylem önplana çıkarılırsa, iletişimsel akıla dayalı bir paradigma ortaya çıkarılabilir ve sistemik bütünleşme, yaşam-dünyasıyla birlikte, tahrip edilmemiş bir iletişimsel eylemin gerçekleşmesi için zorlanabilir.

Böylece Habermas, akla dayalı bir argümantasyona dayanması açısından Kantcı modernliği kendi içinde bütünleyecek bir güç olması açısından Hegelci olan; Weber'in rasyonelleşme süreci olarak tanımla-

dığı süreci de, toplumsal eylem kavramlaştırmasına dayalı olarak sistemik bütünleşme ve toplumsal bütünleşme biçiminde ikiye ayırdığı bir "iletişimsel akıl" kavramı geliştirmektedir.

Diğer yandan, özneye dayalı akıl kavramlaştırmasının sona ermesi gerektiğini düşünürken radikal akıl eleştiricileriyle aynı fikiri paylaşmaktadır. Fakat onların aklın karşısına akıl-dışını, aklın öte'sini çıkarma çabalarının tersine, aklı savunur ve Aydınlanma'nın daha fazla aydınlanılarak eksikliklerinden kurtarılabileceğini ileri sürer. İhtiyaç duyulan şey, akılı bir kenara bırakmak değil, daha fazla akıldır.

Habermas'ın iletişimsel akıl kavramlaştırmasıyla birlikte, genelde felsefe geleneğinin paylaştığı bir takım alanlarda önemli bir vurgu farkı görülür. Öncelikle, hakikat artık söylemsel olan, iletişimsel eylemde kökleşmiş olan bir biçime dönüşür. İkinci olarak, Kant'la birlikte öznenin kendi kendisini sorgulaması anlamına gelen düşünüm, argümantasyon süreçlerine girme ve başkalarının bakış açılarını kavrama yeteneğine dönüşür. Diğer yandan, özerklik, Kant'ın tarif ettiği biçimiyle kişinin kendi yasasını yine kendisinin oluşturması, ya da Hegel'de olduğu gibi kendini gerçekleştirme değil, evrensel bir bakış açısını benimseme ve bu düzlemde edimde bulunma olarak görülür.

6. BÖLÜMÜN NOTLARI

1) J. Habermas, ibid., s. 127

2) J. Habermas, ibid., s. 96-97

3) J. Habermas, ibid., s. 19; Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", Richard J. Bernstein'ın derlediği *Habermas and Modernity*'nin içinde, s. 166-167

4) Habermas'ın Weber üzerine yorumları, R.J.Bernstein'ın derlediği *Habermas and Modernity* adlı kitaptaki öncelikle A. Wellmer'in "Reason, Utopia, and the *Dialectics of Enlightenment*" ve R.J. Bernstein'ın yazdığı "Introduction"dan derlenmiştir, s. 35-67 ve s. 1-34.

KAYNAKÇA

- Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment,* çev. J. Cumming, (Verso, Londra, 1979)

- Theodor Adorno, "Reconciliation Under Duress", *Aesthetics and Politics*'in içinde, çev. R. Livingstone, (Verso, Londra, 1977)

- Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia, A Study of Foundation of Critical Theory,* (Columbia University Press, New York, 1986)

- Richard J. Bernstein, derleyen ve sunan, *Habermas and Modernity,* (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1985)

- Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,* çev. Doğan Özlem, (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988)

- Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment,* çev. F.C.Folln ve J.P. Pottegrave, (Princeton U-

niversity Press, Princeton, 1951)

- Steven Connor, *Postmodern Culture,* (Basil Blackwell, Oxford, 1989)

- Frederich Copleston, *Kant, A History of Philosopy, v6, Modern Philosophy, Part II,* (Image Books, Newyork, 1964)

- Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment, An Essay on the Frankfurt School,* (Cambridge University Press, Cambridge, 1980)

- Paul de Man, *Blindness and Insight, Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism,* (Oxford University Press, New York, 1971)

- Bruce Detwiller, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* (The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1990)

- Michel Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü, *Dostluğa Dair*'in içinde, çev. C. Ener, (Telos, İstanbul, 1992)

- Michel Foucault, *The Order of Things, An Archaelogy of the Human Sciences* çeviren belirtilmemiş, (Vintage Books, New York, 1973)

- Georg-Hans Gadamer, *Truth and Method,* çev. W. Glen-Doepel, (Sheed and Ward Stagbooks, Londra, İkinci baskı, 1981)

- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* (Remzi Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, 1985)

- Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanma-

mış Bir Proje", Necmi Zekâ'nın derlediği ve sunduğu *Postmodernizm*'in içinde, (Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990

- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lecture,* çev. F. Lawrence, (The MIT Press, Cambridge, Massachusett, ikinci baskı, 1987)

- G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, (Ara Yayınları, İstanbul, 1991)

- G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları, İstanbul, 1986)

- Max Horkleimer, *Akıl Tutulması,* çev. Orhan Koçak, (Metis Yayınları, İstanbul, 1986)

- Immanuel Kant, An Answer to the Question 'What is Enlightenment', *Kant's Political Writings*'in içinde, derleyen ve giriş yazan N. Reiss, çev. H. B. Nisbet, (Cambridge University Press, Cambridge, 1970)

- Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", *Kant's Political Writings*'in içinde,

- Immanuel Kant, *Foundation of the Metapysics of Morals,* çev. L.B.Beck, (The Liberal Arts Press, Inc., New York, 1959)

- Reinhart Kosellect, *Critique and Crisis, Enlightenment and the Pothogenesis of Modern Society,* çeviren belirtilmemiş, (Berg, Oxford, New York,

Hamburg, 1988)

- George Lukacs, "The Ideal of The Harmonious Man in Bourgeois Aetshetics" *Writer and Critic*'in içinde, çev. A. Kahn, (Merlin Press, Londra, 1978)

- Karl Löwith, *Meaning in History,*

- Herbers Marcuse, *Us ve Devrim, Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu,* çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları, İstanbul, 1989)

- Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine,* çev. Nejat Bozkurt, (Say Yayınları, İstanbul, 1986)

- Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy, The Genealogy of Morals* ile birlikte, çev. F. Golffing, (Doubleday Anchor Book, New York, 1956)

- Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals,* çev. F. Golffing, (Doubleday Anchor Book, New York 1956)

- Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi,* (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir. 1984)

- Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (Ara Yayınları, İstanbul)

- Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Habermas and Modernity*'nin içinde, der. R.J. Bernstein, (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1985)

- Max Weber, *The Methodology of Social Sciences,* çeviren ve derleyen E.A. Shils ve H.A. Finch, (Free Press, New York, 1949)

- Max Weber, "The Social Psychology of World Religions", *From Max Weber: Essays in Sociology*'nin içinde, çev. ve der. R.H. Gerth ve C.W.Mills (Oxford University Press, New York, 1974)

- Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,* çev. T. Parsons, (Scribner's, New York, 1958)

- Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia, and the Dialectics of Enlightenment" *Habermas and Modernity*'nin içinde, der. R.J. Bernstein, (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1985)

- Necmi Zekâ, derleyen ve sunan, *Postmodernizm,* (Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990).

ALTERNATİF ÜNİVERSİTE 17

yaşadığımız dünyayı anlamak için

anahtar kitaplar

Milli Mücadele	*Kemal Kahraman* ÇIKTI
Sinema Kitabı	*Nezih Erdoğan* ÇIKTI
Siyasal Propaganda	*J.A.C. Brown* ÇIKTI
Bilgisayar Tarihi	*C.N. Taşçı - M.E. Mutlu* ÇIKTI
Freud	*E. Göka-M.H. Türkçapar* ÇIKTI
İlerlemenin Öteki Yüzü	*Ersin Balcı* ÇIKTI
Televizyon	*Yusuf Kaplan* ÇIKTI
Kemalizm	*D. Mehmet Doğan* ÇIKTI
Şehirleşme	*İhsan Sezal* ÇIKTI
Gelenek	*Mustafa Armağan* ÇIKTI
Sovyetler'de Müslümanlar	*H. Carrére d'Encausse* ÇIKTI
Zaman'ın Kültürleri	*C. Hakan Arslan* ÇIKTI
Yeni Dünya Düzeni	*Derleme* ÇIKTI
Reklamcılık	*Yalçın Çetinkaya* ÇIKTI
İslâm Dünyasında Dayanışma	*Davut Dursun* ÇIKTI
Bilim Felsefesi	*Ömer Demir* ÇIKTI
Modernlik	*Ahmet Demirhan* ÇIKTI
Fotoğraf	*İhsan Derman*
Divan Edebiyatı	*İskender Pala*
İktisadî Düşünce	*Mustafa Özel*
Anti-Psikiyatri	*Kemal Sayar*
İslam Estetiği	*Beşir Ayvazoğlu*
Kapitalizm	*Burhan Erdem*
Günümüzde Hıristiyanlık	*Lütfullah Göktaş*

Ağaç Yayıncılık

ISBN 975 - 346 - 041 - 4